



بسم الله الرحمن الرحيم

(محصل) أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء  
والحكماء والمتكلمين تأليف الامام المجتهد ناصر الحق  
نفر الدين محمد بن عمر الرازي قدس الله روحه  
وأسكنه فسيح جناته

دوم (وقد ذيلناه) بمصنف  
بكتاب تلخيص المحصل للعلامة نصير الدين الطوسي  
وشيننا طرازه بكتاب (معالم أصول الدين) للامام  
نفر الدين المذكور ضاعف الله له الاجور

﴿ طبع بمعرفة ﴾

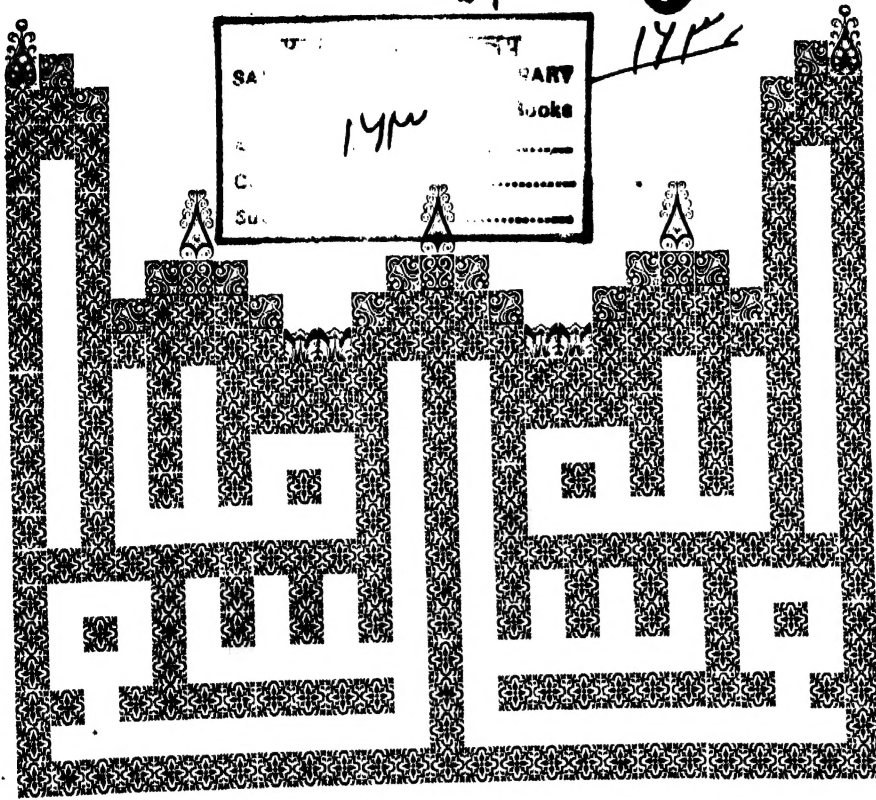
السادات اجدناحي الجمالي ومحمد أمين الدناحي وأخيه

﴿ الطبعة الاولى ﴾

بالمطبعة الحسينية المصرية  
بجوار مسجد الامام الحسين رضي الله تعالى عنه  
ادارة محمد افندي عبد اللطيف الخطيب

(بسم الله الرحمن الرحيم)

الحمد لله فائق الاصباح .  
وخالق الارواح والاشباح .  
فاطر العقول والحواس .  
ومبدع الانواع والاجناس .  
الذي لا بداية لقدمه .  
ولا غاية لكرمه . ولا أمد  
لسلطانه . ولا عدد  
لاحسانه . خلق الاشياء  
كما شاء بلا معين ولا  
ظهير . وأبدع في الانشاء  
بلا ترو ولا تفكير . تجلت  
بعقود حكمته صمد دور  
الاشياء . وتجلت بنجوم  
نعمته وجوه الاحياء . جمع  
بين الروح والبدن باحسن  
تأليف . ومزج بقدرته  
اللطيف بالكثيف . قضى  
كل أمر محكم وأبدع كل  
صنع مبهر عجيب . تبصرة  
وذكرى لكل عبد منيب .  
أجده ولا حمد الادون  
نعمائه . وأجده باكرم  
صفاته وأشرف أسمائه .  
وأصلى على رسوله الداعي  
الى الدين القويم . النالى  
لقرآن العظيم . المنتظر  
دعوة ابراهيم نبي . البشر  
عيسى فومه مليا . المطرز  
سماه على ألوية الدين .  
لمقرب منزله وآدم بين  
سما والطين . ذلك محمد  
يد الاولين والآخرين .



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتعالى بجلال أحديته عن مشابهة الأعراض والجواهر . المقدس بعلو صمديته عن مناسبة  
الأوهام والحواطر . المتفرد بسموسر مدية عن مقابلة الاحداق والنواطر . المستغنى بكمال قدرته عن  
معاودة الاشياء والنظائر . العليم الذي لا ريب عن علمه شيء من كنهونات الضمائر . ومستهودعات  
السرائر . العظيم الذي غرقت في مطالعة أنوار كبريائه انظار الاوائل وأفكار الاواخر . والصلاة على  
محمد المبعوث الى الاصاغر والاكابر . والشفيع المشفع في الصغائر والكبائر . وعلى آله وأصحابه وسلم  
تسليما كثيرا . أما بعد . فقد التمس مني جمع من أفاضل العلماء وأماثل الحكماء أن أصنف  
لهم مختصرا في علم الكلام مشتملا على أحكام الأصول والقواعد . دون التفاريع والزوائد . فصنفت  
لهم هذا المختصر وسألت الله أن يعصمني من الغواية في الرواية ويسعدني بالاعانة على الابانة انه خير  
موفق ومعين

علم الكلام مرتب على أركان الركن الاول في المقدمات وهي ثلاثة . المقدمة الاولى في العلوم الالوية .  
اذا أدركنا حقيقة قأمان نعتبرها من حيث هي من غير حكم عليها بالانفي ولا بالاثبات وهو التصور

الحمد لله الذي يدل افقنا على كل موجود في الوجود اليه على وجوب وجوده . وافاضته اياه من صفات ما يمكن  
من الكمال على كمال قدرته وجوده . واتقان ذلك الموجود في ذاته ونظمه مع ما سواه على علمه وحكمته  
وتخصيصه بخواصه التي لا يشاركه فيها غيره على عنايته وارادته . واجتماع هذه الآثار فيه مع كونه واحدا

أوضحكم عليهم بنفي أو اثبات وهو التصديق (١) والقول في التصورات كما وعندى ان شيئا منها غير مكتسب لوجهين (٢)

على وحدانيته . وبرأيه عن الخلل والنقصان بحسب الامكان على نفي الكثرة عن ذاته وصفاته .  
والصلاة على نبيه المبعوث للهداية . المنقذ لما تبعه من الغواية . وعلى آله الهادين . وعترته المهديين  
وأصحابه المهتدين . سلام الله عليهم أجمعين . وبعد . فان أساس العلوم الدينية علم أصول  
الدين . الذي يحوم سائله حول اليقين . ولا يتم بدونه الخوض في سائرها كاصول الفقه وفروعه .  
فان الشروع في جميعها يحتاج الى تقديم شروعه . حتى لا يكون الخائض فيها وان كان مقلدا لاصولها  
كبان على غير أساس . واذا سئل عما هو عليه لم يقدر على ايراد حجة أو قياس . وفي هذا الزمان لما  
انصرفت الهمم عن تحصيل الحق بالتحقيق . وزلت الاقدام عن سواء الطريق . بحيث لا يوجد  
راغب في العلوم ولا خاطب للفضيلة . وصارت الطبائع كأنها مجبولة على الجهل والريبة . اللهم الابقية  
برمون فيما يرومون رمية رام في ليلة ظلماء . ويخبطون فيما يخون نوره خبط عشواء . ولم يبق في  
الكتب التي ابتدأوا منها من علم الاصول عيان ولا خبر . ولا من تمهيد القواعد الحقيقية عين ولا أثر .  
سوى كتاب المحصل الذي اسمه غير مطابق لمعناه . وبيانه غير موصل الى دعواه . وهم يحسبون أنه في  
ذلك العلم كاف . وعن أمراض الجهل والتقليد شاف . والحق ان فيه من الغث والسمين ما لا يحصى .  
والمعتمد عليه في اصابه اليقين بطائل لا يحظى . بل يجعل طالب الحق بنظره فيه كعطشان يضل الى  
السراب . ويصير المتخير في الطرق المختلفة آيساعن الظفر بالصواب . رأيت أن أكشف القناع  
عن وجوه اباك ومخدراته . وأبين الخلل في مكان شهادته . وأدل على غثه وسمينه . وأبين ما يجب  
أن يهتف عنه من شكه ويقينه . وان كان قد اجتهد قوم من الافاضل في ايضاحه وشرحه . وقوم في  
نقض قواعده وجرحه . ولم يجزأ أكثرهم على قاعدة الانصاف . ولم تخل بياناتهم عن الميل والاعتساف .  
وأسمى الكتاب تلخيص المحصل . وأنحف به بعد أن يتم ويتحصل . على مجلس المولى المعظم .  
المصاحب الاعظم . العالم العادل . المنصف الكامل . علاء الحق والدين . بهاء الاسلام والمسلمين .  
ملك الوزراء في العالمين . صاحب ديوان الممالك . دستور الشرق والغرب عطاء ملك . ابن صاحب  
السعيد . بهاء الدولة والدين محمد . أعز الله أنصاره . وضاعف اقتداره . اذ هو في هذا العصر محمد  
الله . معتنى بالامور الدينية لا غير . موفق في احياء معالم كل خير . منفرد في اقتناء الكمالات  
الحقيقية . مختص بانشاء الخيرات الاخرية . فان لاحظه بعين الرضا فذلك هو المبني . والى الله  
الرجعي . والعاقبة لمن اهتدى . ولا شرع فيما أنا بصدده . وأورد عباراته أولا ثم اشتمل  
بجل عقده

(١) أقول خالف المصنف اثر الحكماء في التصديق فانه عنده ادراك مع الحكم كما ان التصور  
ادراك لامع الحكم وعندهم أن التصديق هو الحكم وحده من غير أن يدخل التصور في مفهومه  
دخول الجزء في الكل والتصور هو الادراك الساذج وكأنهم قسموا المعاني الى نفس الادراك والى  
ما يلحقه وقسموا ما يلحقه الى ما يجعله محتملا للتصديق والتكذيب والى ما لا يحتمله كذلك كاهليات  
اللاحقة به في الامر والنهي والاستفهام والتمني وغير ذلك وسما القسمين الاولين بالعلم وضمير هو في  
لفظ المصنف في قوله وهو التصديق يرجع الى منه إدراكنا كما هو في لفظه وهو التصور ولا يجوز  
أن يرجع الى مصدر حكم في قوله أو فحكم عليها لان ذلك يقتضي كون التصديق هو الحكم وحده  
(٢) أقول هذه الصفة توهم جزئية الحكم ومزاده كميته مثل ما يقتضي دخول حرق السلب على النكرة

وخاتم الانبياء والمرسلين .  
صلوات الله عليه وعلى آله  
الطيبين الطاهرين . وعلى  
أصحابه الانصار منهم  
والمهاجرين . وسلم عليه  
وعليهم أجمعين (أما بعد)  
فهذا مختصر يشتمل على  
خمس أنواع من العلوم  
المهمة فالعلم علم أصول  
الدين وثانها علم أصول  
الفقه وثالثها علم الفقه  
ورابعها الاصول المعتمدة  
في الخلافات وخامسها  
أصول معتد بها في آداب  
النظر والجدل النوع  
الاول علم أصول  
الدين وهو مرتب على  
أبواب الباب الاول في  
المباحث المتعلقة بالعلم  
والنظر وفيه مسائل  
(المسئلة الاولى)

العلم اما تصور واما تصديق  
فالتصور هو ادراك الماهية  
من غير أن تحكم عليها  
بنفي أو اثبات كقولك  
الانسان فانك تفهم أولا  
معناه ثم تحكم عليه اما  
بالثبوت واما بالانتفاء  
فذلك الفهم السابق هو  
التصور والتصديق هو  
أن تحكم عليه بالنفي أو  
الاثبات وهما تقسيمان  
التقسيم الاول ان كل واحد  
من التصور والتصديق  
قد يكون بديهيا وقد يكون



كسبية فالتصورات  
البدئية مثل تصورنا  
لمعنى الحرارة والبرودة  
والتصورات الكسبية  
مثل تصورنا لمعنى الملك  
والجن والتصديقات  
البدئية كقولنا النفي  
والاثبات لا يجتمعان ولا  
يرتفعان والتصديقات  
الكسبية كقولنا الاله  
واحد والاله محدث  
التقسيم الثاني التصديق  
اما ان يكون مع الجزم ولا  
مع الجزم اما القسم الاول  
فهو على اقسام احدها  
التصديق الجازم الذى  
لا يكون مطابقا وهو  
الجهل وثانيه التصديق  
الجازم المطابق لمحض  
التقليد وهو كاعتقاد المقلد  
وثالثها التصديق الجازم  
المستفاد من احدى  
الحواس الخمس كعلمنا  
بحراق النار واشراق الشمس  
الرابع التصديق الجازم  
المستفاد ببديهية العقل  
كقولنا النفي والاثبات  
لا يجتمعان ولا يرتفعان  
لا التصديق الجازم  
المستفاد من الدليل واما  
القسم الثانى وهو  
التصديق العارى عن  
الجزم فالراجع هو الفطن  
والمرجوح هو الودم  
والمساوى هو الشك

الاول ان المطلوب ان لم يكن مشعورا به استحصال طلبه لان مالا شعور به البتة لا تصير النفس طالبة له . وان كان مشعورا به استحصال طلبه لان تحصيل الحاصل محال (فان قلت) هو مشعور به من وجه دون وجه (قلت) فالوجه المشعور به غير ما هو غير مشعور به . فالاول لا يمكن طلبه لحصوله . والثانى لا يمكن طلبه ايضا لكونه غير مشعور مطلقا (١) الثانى ان تعريف الماهية اما ان يكون بنفسها او بما يكون داخلها او بما يكون خارجا عنها او بما يتركب من الاخيرين اما تعريفها بنفسها فمحال لان المعروف معلوم قبل المعروف فلو عرفنا الشئ بنفسه لزم تقدم العلم به على العلم به وهو محال واما تعريفها بالامور الداخلة فيها فمحال لان تعريفها بالامور يكون مجموع تلك الامور وهو باطل لانه نفس ذلك المجموع فتعريفها بذلك المجموع تعريف الشئ بنفسه وهو محال (٢) او ببعض اجزائها وهو محال لان تعريف الماهية المركبة لا يمكن الا بواسطة تعريف اجزائها (٣) فلو كان جزء من الماهية معرفا لكان ذلك الجزء معرفا لجميع اجزائها فيكون ذلك الجزء معرفا لنفسه وهو محال (٤) ولما اثر الاجزاء وذلك يقتضى كون الشئ معرفا لما يكون خارجا عنه وهو القسم الثالث وهو محال لان الماهيات المختلفة يجوز اشتراكها فى لازم واحد واذا كان كذلك فالوصف الخارجى لا يفيده تعريف الماهية الموصوف الا اذا عرف ان ذلك الموصوف هذا الموصوف به دون كل ماعداه لكن العلم بهذا يتوقف على تصور ذلك الموصوف وعلى تصور كل ماعداه وذلك محال اما الاول فلانه يلزم منه الدور واما الثانى فلانه يقتضى تقدم تصور جميع الماهيات التى لانهاية لها على سبيل التفصيل (٥)

(١) اقول فى هذا الكلام مغالطة صريحة فان المطلوب ليس هو احدى وجهين المتغيرين بل هو الشئ الذى له وجهان وذلك هو الذى ليس بشئ مشعور به مطلقا وليس غير مشعور به مطلقا بل هو قسم ثالث وسيصيرح هو ايضا بذلك فى تقسيم المحدثات فى مسألة ان المعلوم على سبيل الاجمال معلوم من وجه ومجهول من وجه عند قوله الوجهان مجتمعان فى شئ ثالث ولولم يرقم ههنا حجة على امتناع طلب ما يكون من هذا القبيل انما بين امتناع القسمين الاولين فقط

(٢) اقول قوله ان مجموع اجزاء الماهية هو نفس الماهية ليس بصحيح لان الجزء متقدم على الكل بالطبع والاشياء التى كل واحد منها متقدم على شئ متأخر عنها امتنع ان تكون نفس المتأخر ويجوز ان تصير عند الاجتماع ماهية هى المتأخرة فيحصل معرفتها بما كماله ان العلم بالجنس والفصل وبالتركيب التقييدى متقدم على العلم بالجنس المقيد بالفصل وهى اجزأوه بهما يحصل العلم به (٣) اقول لو قال تعريف الماهية المركبة لا يمكن الا بواسطة معرفة اجزائها لكان أصوب اذ من الجائز ان تكون الاجزاء غير محتاجة الى التعريف

(٤) اقول هذه الدعوى غير صحيحة لم يرقم عليها حجة فان من الجائز ان تكون الاجزاء كلها او بعضها معروفة للماهية ولا يلزم منه ان يكون معرفا لجميع اجزاء الماهية حتى لنفسه فايها بينا ان الماهية مغايرة للاجزاء كلها وانما وقع هذا الغلط من عدم التمييز بين الماهية وبين اجزائها كلها

(٥) اقول تعريف الموصوف يتوقف على كون الوصف المعروف بحيث ينتقل الذهن من تصوره الى تصور ماهية الموصوف لاعلى العلم بكون ذلك الوصف كذلك حتى يلزم المحال الذى ذكره واما كون الموصوف هو الموصوف بذلك الوصف دون كل ماعداه لتيقن كون الوصف اما مساويا للموصوف واما اخص منه والاول كالمناحل للانسان والثانى كالكاتب له وعلى التقديرين يكون الوصف يلزوما والموصوف لازما والازم ان كان عقليا انتقل العقل من تصور الموصوف الى تصور الوصف لازما فيحصل التعريف ولا يكون العلم بالازم شرطا فى الانتقال فلا يلزم ذلك المحال والتعريف فى الاول يكون

وأما نعرفها بما يتركب من الداخل والخارج فبطلان ما تقدم من الأقسام يقتضي (١) بطلانه (لا يقال) نحن نجد النفس طالبة لتصورها هيبة الملك والروح فما قولك فيه (لا نقول) ذلك إما لمطلب نفس غير اللفظ أو لمطلب البرهان على وجود المتصور وكلاهما تصديقي (٢) تنبيهه ظهر لك أن الإنسان لا يمكنه أن يتصور إلا ما أدركه بحسه أو وجدته في فطرته النفس كالآدم واللذة أو هي بديهية العقل كمتصور الوجود والوحدة والكثرة أو ما يركبه العقل أو الخيال من هذه الأقسام فاما ما عداها فلا يتصوره البتة والاستقراء (٣) بحققة (تفريع) القائلون بأن المتصور قد يكون كسما انفقوا على أنه ليس كله كذلك واللازم التسلسل أو الدور وهما محالان بل لا بد من تصورات غنية عن الاكتساب ثم الضابط أن كل تصور يتوقف عليه تصديقي غير مكتسب فهو غير مكتسب أما الذي يتوقف عليه تصديقي مكتسب فقد يكون مكتسبا وقد لا يكون مكتسبا وانفقوا على أنه لا يمكن أن يكون المكتسب نفس المكتسب (٤) بل أن كان مجموع أجزائه فهو الحسد التام أو بعض أجزائه المساوية فهو الحد الناقص أو الأجزاء الخارج وحده وهو الرسم الناقص أو ما يتركب من الداخل والخارج وهو الرسم (٥) التام تذييلات (١) البسيط الذي لا يتركب عنه غيره لا يعرف ولا يعرف به والمركب الذي يتركب عنه غيره يعرف ويعرف به والمركب الذي لا يتركب عنه غيره يعرف ولا يعرف به والبسيط

مطر دامن عكسا وفي الثاني مطردا غير منعكس والذي ذكره من كون الوصف لازما للماهيات المختلفة على سبيل الاشتراك لا يحصل التعريف به وإن جعل معرفا كان التعريف منعكسا غير مطرد (١) أقول هذا الكلام يقتضي وجوب كون كل واحد من أجزاء المعرف معرفا وامتناع أن يكون للمجموع أثر غير ما يكون لكل واحد من أجزائه بطلانه ظاهر فإن قيل المجموع من حيث هو مجموع غير الأجزاء وهو خارج عن الماهية أجيب بما مر من جواز كون الخارج معرفا (٢) أقول أنا نعرف تفسير لفظ الروح ونعلم يقينا وجوده في كل ذي روح ونجد العلماء يتخالفون في ماهيته كما سيذكره هو نفسه وليس ما يطلب منه أحد التصديقين الذين ذكرها وكذلك كثير من الأشياء نعلم تفسير لفظه ونحس بوجوده أو نعلم وجوده قطعا ويكون مع ذلك تصور ماهيته متعذرا على كثير من الناس كالحركة والزمان والمكان وغيرها (٣) أقول ما يركبه الخيال كمتصور جبل من ياقوت وإنسان يطير وما يركبه العقل كالحيوان الناطق أو الموجود الواحد وما يركبه معا كالسواد الواحد والحرارة الكلية والحدود مما يركبه العقل واعترف ههنا بتصور المركب الذي يركبه العقل ولا يراد بالتصور المكتسب غير نوع من ذلك فقوله ههنا منافي لمذهبه في التصورات ثم أن أكثر الأجناس العالمية مما لا يدرك بالحس ولا بالوجدان ولا بالبديهية ولا بالتركيب العقلي فأنها بسائط في العقل وقد يتصور بالرسم وتحليل ما يتصور عن أنواعها الهيا (٤) أقول قوله كل تصور يتوقف عليه تصديقي غير مكتسب فهو غير مكتسب إنما يصح على مذهبه وهو أن التصديقي عبارة عن التصورات مع الحكيم ولا يصح على قول من يقول أنه هو الحكم وحده فان كثيرا من التصديقات البديهية أغنى الأحكام المجردة عن التصورات تتوقف على تصورات غير بديهية كقولنا كل عدد ما أول وأما مركب (٥) أقول المنشأ هو وعند الحسكاه أن الرسم التام هو الذي يميز الشيء عن جميع ما عداه والرسم الناقص هو الذي يميزه عن بعض ما عداه واصطلاحه هنا بخلاف ذلك

(المسألة الثانية)  
لا بد من الاعتراف بوجود تصورات وتصديقات بديهية أدلوا كانت بأسرها كسبية لافتقار كسابها إلى تقدم تصورات وتصديقات أخرى ولمن التسلسل أو الدور وهما محالان فاذا عرفت هذا فنقول اختلاف الناس في حد العلم والمختار عندنا أنه غنى عن التعريف لأن كل واحد يعلم بالضرورة كونه عالما بكون النار محرقة والشمس مشرقة ولولم يكن العلم بحقيقة العلم ضرورا بالامتناع أن يكون العلم بهذا العلم المخصوص ضروريا (المسألة الثالثة)  
المنظر والفكر عبارة عن ترتيب مقدمات علمية أو ظنية ليتوصل بها إلى تحصيل علم أو ظن مثله إذا حضر في عقلنا إن هذه الخشبة قدمتها النار وحضر أيضا إن كل خشبة مستها النار فهي محترقة حصل من مجموع العلمين الأولين علم ثالث يكون هذه الخشبة محترقة فاستحضار العلمين الأولين لاجل أن يتوصل بهما إلى تحصيل هذا العلم الثالث هو المنظر (المسألة الرابعة)

الذي يتركب عنه غيره لا يعرف ويعرف به والمراد من هذه التعريفات الحديثة (١) يجب  
الاحتراف من تعريف الشيء بما هو مثله وبالاخفى وعن تعريف الشيء بنفسه وبما لا يعرف الا به اما  
بمرتبة واحدة أو بمراتب (٢) يجب تقديم الجزء الاعم على الاخص لان الاعم أعرف  
وتقديم الاعرف أولى (٣) القول في التصديقات وهي ليست بأسرها بديهية وهو بديهي ولا  
نظرية ولا لزم الدور أو التسلسل وهما محالان بل لا بد من الانتهاء الى ما يكون غنيا عن الاكتساب وما  
هو الا الحسيات كالعلم بان الشمس مضيئة والنازحارة أو الوجدانيات كعلم كل واحد بحجوه وشبعه وهي  
قليلة جدا لانها غير مشتركة أو البديهيات كالعلم بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان وفي هذا  
الموقف صار أهل العالم فرقا أربعاً (الفرقة الاولى) المعترفون بالحسيات والبديهيات وهم الاكثر  
(الفرقة الثانية) القادحون في الحسيات فقط فزعم فلاطون وارسطاطليس وبطليموس  
وجالينوس ان اليقينيات هي المعقولات لا المحسوسات واحتجوا (٤) عليه بأن حكم الحس إيمان  
يعتبر في الجزئيات أو في الكميات أما في الجزئيات فغير مقبول لان حكمه في معرض الغلط واذا كان

النظر قد يفيد العلم  
لان من حضر في عقله  
ان هذا العالم متغير  
وحضر أيضاً ان كل متغير  
يمكن فجميع هذه العلم  
في العلم بان العالم ممكن  
لا معنى لقولنا النظر يفيد  
العلم الا هذا (دليل آخر)  
ابطال النظر اما ان يكون  
بالضرورة وهو باطل  
والاما كان مختلفاً فيه  
بين العقلاء أو يكون  
بالنظر فيلزم منه ابطال  
الشيء بنفسه وهو محال  
واحتج المنكرون فقالوا  
اذن كونا وحصل عقيب  
ذلك الفكر اعتقاد فعلنا  
يكون ذلك الاعتقاد حقا  
ان كان ضرورياً واجب  
ان لا يختلف العلماء فيه  
وليس كذلك وان كان نظرياً  
افتقر ذلك الى نظر آخر  
ولزم التسلسل (والجواب)  
أنه ضروري فان كل من  
أق بالناظر على الوجه  
الصحيح علم بالضرورة كون  
ذلك الاعتقاد حقا

### (المسألة الخامسة)

حاصل الكلام في النظر  
هو ان يحصل في  
الذهن علمان وهما يوجبان  
علماً آخر فالتوصل بذلك  
لواجب الى ذلك الموجب  
المطلوب هو النظر وذلك  
لواجب هو الدليل

(١) أقول يورد في أمثلتها واجب الوجود والحيوان والانسان والجوهر  
(٢) أقول قيل في مثال تعريف الشيء بما هو مثله تعريف الزوج بأنه ليس بفرد وهذا بالحقيقة  
تعريف بما هو أخفى أو تعريف دورى لان الاعدام تعرف بالملكات وهما نفسهما الفرد أنه ليس  
بمنقسم بعددين متساويين ومعمداً أنه ليس بزوج فليس هذا التعريف بما هو مثله والمثال المطابق  
تعريف الابن له ابن ويوردون في مثال التعريف بالاخفى تعريف النار بأنه اساطيس شبيهة  
بالنفس وفي تعريف الشيء بنفسه تعريف الانسان بأنه حيوان بشري وبما لا يعرف الا به بمرتبة تعريف  
الكيفية بما يتفق المشابهة وقد تعرف المشابهة بأنه اتفاق بالكيفية وفي ما لا يعرف الا به بمراتب  
تعريف الاثنينين بأنه زوج أول والزوج يعرف بأنه منقسم بمساويين والمتساويين بأنهما اشعيان  
يلحقهما نوع واحد آخر من الكميات ولا بد من أن تؤخذ الاثنيتية في هذا الشئين  
(٣) أقول الاولوية لا توجب لوجوب ولا تنافي فدل عليه غير مثبت لدعواه وانما يجب تقديم الاعم  
في الحدود النامة لا غير لان الاعم فيها هو الجنس وهو يدل على شئ مبهم يحمله الاخص الذي هو الفصل  
ومن تقدم الاخص على الاعم يحتل الجزء الصوري من الحد فلا يكون تاماً مشتملاً على جميع الاجزاء  
أما في غير الحد التام فتقديم الاعرف أولى وليس بواجب

(٤) أقول الحس ادراك ماله لون فقط والحكم تأليف بين مدركات بالحس أو بغير الحس على وجهه  
يعرض المؤلف لذاته اما صدق أو الكذب والميقين حكم ثان على الحكم الاول بالصدق على وجهه  
لا يمكن أن يزول وليس من شأن الحس التأليف الحكمي لانه ادراك فقط فلا شئ من الاحكام  
محسوسة أصلاً فاذا كل ما هو محسوس لا يمكن أن يوصف من حيث كونه محسوساً بكونه يقينياً أو غير  
يقينياً أو حقاً أو باطلاً أو صواباً أو غلطاً فان جميع هذه الاوصاف من لواحق الاحكام اللهم الا اذا قارن  
المحسوس حكم غير مأخوذ من الحس وحينئذ يوصف به هذه الاوصاف من حيث كونه حكماً أو يقال له  
حكم حسي يقيني واذا انقصر رده فثبت أن المحسوس في قوله ان اليقينيات هي المعقولات لا المحسوسات  
ليست بمحسوسات فقط وانما لا يمكن أن تكون يقينية ولا غير يقينية بمعنى عدم الماسكة بل انما هي  
ليست بيقينية بمعنى السلب كما ان الادراك وحده ليس حكماً واذا كانت المحسوسات في هذا الكلام  
مقارنة باعتبار كونه مطابقة أو غير مطابقة صواباً أو غلطاً فدعاها الجماعة المذكورة من الحكماء  
زعموا ان المحسوسات لا تكون يقينية ليس بحق وذلك ان الحكماء ذكروا ان مبادئ اليقينيات هي

فنعول (ذلك الدليل) اما ان يكون هو العلة كالاستدلال بمسألة النار على الاشتراق أو الماء لول المساءى كالاستدلال بمسألة الاشتراق على مسألة النار والاستدلال باحد المعلومين على الآخر كالاستدلال بمسألة الاشتراق على مسألة الاشتراق فانهما معلولا لعلته واحدة في الاجسام السفلية وهي الطبيعة النارية (المسألة السادسة)

لا بد في طلب كل مجهول من معلومين متقدمين فان من أراد ان يعلم ان العالم ممكن فطريقته ان يقول العالم متغير وكل متغير ممكن واذا كان ثبوت ذلك المجهول في ذلك الموضوع مجهولا فلا بد من شيء يتوسطهما بحيث يكون ثبوت ذلك المجهول له معلوما ويكون ثبوته لذلك الموضوع معلوما فحينئذ يلزم من حصولهما حصول ذلك المطلوب فثبت ان كل مطلوب مجهول لا بد له من معلومين متقدمين ثم نقول ان كانا معلومين على القطع كانت النتيجة قطعية وان كان أحدهما مظنونا أو كلاهما كانت النتيجة ظنية

كذلك لم يكن مجرد حكمه مقبولا (١) (بيان الاول) في خمسة أوجه (أحدها) أن البصر قد يدرك الصغير كبيرا كما يرى النار البعيدة في الظلمة عظيمة وكما يرى العنبة في الماء كالأحاصية وكما اذا قربنا حلقة الخاتم الى العين فانظرها كالسوار وقد يدرك الكبير صغيرا كالاشياء البعيدة (٢) وقد يدرك

الاوليات والمحسوسات والمجربات والمتواترات والحدسيات وسهوها بالقضايا الواجب قبولها وكروا ان مبادئ المجربات والمتواترات والحدسيات هي الاحساس بالجزئيات وان الاوليات يكتسبها الصبيان باستعداد يصح حصوله عنهم من الاحساس بالجزئيات ولذلك حكم كبير الجماعة بان من فقد حسا فقد علما وان اصول اكثر العلم الطبيعي كالعالم بالسما والعالم بالعالم لم بالكون والفساد وبالنار العلوية وبأحكام النبات والحيوانات مأخوذ من الحس وعلم الارصاد والهيئة المنبهة علمها عند بطليموس وعلم التجارب الطبيعية عند جالنيوس مأخوذ من المحسوسات وعلم المناظر والمرابو علم حركات انتقال والحيل الرياضية كلها مبني على الاحساس واحكام المحسوسات فاذا جعل أقوالهم يقتضي الوثوق بالمحسوسات التي هي مبادئ جميع العلوم فكيف ساغ لنا ان يدعي علمهم بأنهم قالوا ان المحسوسات لا تكون يقينية بل انهم بينوا أحكام العقل في المحسوسات انها تكون يقينية وانها تكون غير يقينية فاذا الصواب والخطأ انما يعرضان للأحكام العقلية لا على المحسوسات من حيث هي محسوسات ولو كانت الاحكام التي تقع في معرض الغلط غير موثوقة بها لكانت المعقولات الصرفة أيضا غير موثوقة بها الكثرة وقوع الغلط للعقل فيها ولما جعل لبيان مواضع الغلط في المعقولات ولا في المحسوسات صنعة كصناعة سوفسطية والمناظر وبعدهم هذه المقدمة أقول النظر والبحث لا يمكن تهديدهما الا بعد حصول العلم أو الاتفاق على مقدمات هي المبادئ أو حصول اعتراف بوضع مقدمات هي كالمبادئ ولولم تكن المبادئ الاول معلومة أو موضوعة لم يكن نظري شيء ولا بحث عن شيء فان النظر والبحث يقتضيان التأدي من أصل حاصل الى فرع مستحصل واذا لم يكن الأصل حاصلًا امتنع التأدي من شيء الى شيء ولهذا لم يمكن البحث مع منكري المحسوسات والاوليات ومن يتكلم معهم لقد ارشادهم وتنبههم أو يحصل اعتراف منه بنوع من الخجل الى ان يحصل لهم استعداد أن ينظروا في شيء واستحقاق أن يباحثوا في شيء فاذا شكوك التي أخبر عنها هذا الغاضل عن لسان قوم مفروض يبرهنهم بالسوفسطائية لا يستحق الجواب أصلا انما يجاب من يثق أو يعرف بالوثوق على الاوليات والمحسوسات ببيان انقصى عن مضائق مواضع الغلط بذكر أسباب الغلط واحالة تصويب الصواب وتخطئة الخطأ به وذلك الى صريح العقل المرئاض برفض العقائد الباطلة والتقليدات الواهية والعادات المضلّة وانرجع الى ما كتفاه

(١) أقول قد ظهر مما مر ان الحس لا حكم له لافي الجزئيات ولا في الكمالات الا ان يكون المراد من حكم الحس حكم العقل على المحسوسات واذا كان كذلك كان الصواب والغلط انما يعرضان للعقل في أحكامه وأيضا لو كان حكم الحس غير مقبول لكانه في معرض الخطا لكان حكم العقل أيضا كذلك (٢) أقول قد مر ان الشكوك اذا صدرت عن لاه ترف بالمحسوسات والاوليات فلا يستحق الجواب ولا يمكن أن يجاب عنها الا اذا صدرت عن يثق بالاحكام العقلية فيبغى ان يجاب بما ينهم على أسباب الغلط اما ان البصر قد يدرك الصغير كبيرا كالأحاصية وهو ان البصر اذا أدرك الشيء صغيرا لم يدركه منه كبيرا ولا بالعكس والحال ان المدرك في الحالتين شيء واحد لا يمكن ان يكون هو البصر لان الحكم لا يحكم الا عند ادراكه في الحالتين به فاذا هو العلم به في وسط الخيال وهو ذالط انما توجهه العقل لا البصر وذلك ان العقل يحكم على الشيء المرئى في الخيال بالبصر اذا البصر أحسن بذلك ثم وجد البصر



الواحدة ثنتين كما اذا غرنا احدى العينين ونظرنا الى القمر فاننا نرى قرين وكما في حق (١) الاحول

لان الفرع لا يكون اقوى

من الاصل

(المسألة السابعة)

النظر في الشيء ينافي

العلم به لان النظر

طلب والطلب حال حصول

المطلوب محال وينافي

الجهل به لان الجهل

يعتقد كونه عالما به وذلك

الا اعتقاد يصرفه عن

الطلب

(المسألة الثامنة)

الصحيح أن النظر يستلزم

العلم اليقيني لما ذكرناه

مع حصول تينك المقدمتين

يمتنع أن لا يحصل العلم

بالمطلوب الا انه غير مؤثر

فيه لانه لا نسق الأدلة على

ان المؤثر ليس الا الواحد

وهو الله تعالى

(المسألة التاسعة)

الدليل اما أن يكون مركبا

من مقدمات كلها عقلية

وهو موجود أو كلها

نقلية وهذا محال

لان احدى مقدمات ذلك

الدليل هو كون ذلك النقل

صح ولا يمكن اثبات النقل

بالنقل أو بعضها عقلي

وبعضها نقلي وذلك

موجود ثم الضابط ان

كل مقدمة لا يمكن اثبات

النقل الا بعد ثبوتها فانه

لا يمكن اثباتها بالنقل وكل

ما كان اخبارا عن وقوع

أحس به كسيرا فتوهم ان البصر غلط في ابصاره ولم يغلط هو على ما بينه ههنا و بيان ذلك أن

الابصار يكون اما بانطباع شعج البصر في البصر واما بوقوع شعاع من البصر على المبصر والا قرب الى

الحق هو الاخير وينبغي ان لا يلتفت الى من يبطل القول بالشعاع بان الشعاع ان كان جسمه لازم

منه تداخل الاجسام وان كان عرضا لزم القول بانتقال العرض من محل الى محل آخر لان شعاع النيران

كالشعاع والقمر والنار موجودين فاما يدفع به المحالين هناك فيدفع به بعينه فاما ورد من الاشكال

على الشعاع البصري ثم ان الشعاع ممتد من ذى الشعاع الى قابل الشعاع من غير تداخل خلخال عن

الشعاع او تراكم اجتماع شعاعين من مأخذ واحد من ذلك الممتد في بعض اجزاء امتداده بل على

هيئة مخروط مستدير ملو جوفه رأسه عند ذى الشعاع وقاعدته على سطح قابل الشعاع الكشيف

وينعكس منه اذا كان صقلا الى ما يحاذيه على زاوية مساوية للزاوية المحاذية بين الشعاع الممتد والسطح

الصقيل ونسبها بزاوية الشعاع وينفذ في القابل الشفاف ذى السطح الصقيل وينعكس عن سطحه

وينعطف في ثقبه الى جانب ذى الشعاع كلها معا ولا نهكاس والانعطف يكونان بزوايتين مساويتين

لزاوية الشعاع قد بين جميع هذا في موضعه والشعاع البصري في أكثر الحيوانات محتاج الى مدد من

جنسه أعني الى شعاع شئ من اجسام ذوى الاشعة ويستعان في تخيل كيفية اتصاله بالمبصرات

بتوهم خطوط تخرج من سطح المخروط الشعاعي ويكون الابصار بزاوية تحدث من تلك الخطوط عند

رأس المخروط فكما كان المبصر اقرب الى المبصر تكون تلك الزاوية أوسع فبما البصر أعظم وكما كان

أبعد منه تكون تلك الزاوية أضيق فبما البصر أصغر الى أن تقتارب الخطوط وتصبح عند الحس لتوهم

انطباق بعضها على بعض نكح واحد فبما البصر كالنقطة وبعد ذلك ينمحي أثره فلا يراه أصلا هذا

على رأى القائلين بالشعاع واما القائلون بالانطباع فيقولون ان الزاوية التي تحدث على سطح المطوية

الجلدية تصغر وتكبر بحسب بعد المرئي وقربه والبصر يدرك المرئي بتلك الزاوية ولنعذ الى القول

بالشعاع ونقول اذا تقررت هذه القاعدة فاعلم ان النار في الظلمة اذا كانت قريبة من المرئي عند الشعاع

في الظلمة الرقيقة الى الهواء الماضي فجاءوا راء النار فرأى البصر ماحولها معاونة من نورها وميزها منها

فراها على ما تنقضيها زاوية الابصار واذا كانت بعيدة جدا لم ينفذ الشعاع في الظلمة الكثيفة ولم ير

ما حولها من النور الماضي بنورها واما واحدها بزاوية أصغر فبما أصغر كما في سائر المرئيات واذا

لم تكن قريبة ولا بعيدة جدا فان الشعاع البصري المحاذي لما حولها لم ينفذ نفوذات ما فلم يميز النار عن

الهواء الماضي بها بل أدركتها مجامعة واحدة فبما البصر بزاوية أوسع من الزاوية التي تحدث من

المحاذاة وحدها وذلك هو العلة لكونها في الرؤى أعظم مما لو رؤيت في غير الظلمة المذكورة بالمحاذاة

وحدها واما السبب في رؤى العنبة في الماء كالأجاسة فهوان العين ترى في الماء بالامتداد الشعاعي

النافذ في الماء والمنعطفة معا ولا يتمايز الشعاعان لقر بهما من سطح الماء وأما في الهواء فبما النفاذ

وحده هذا اذا كانت العنبة قريبة من سطح الماء اما اذا صارت بعيدة وصار الشعاعان متمايزان

فرويتا بالنفاذ والمنعطفة في موضعين متمايزين في حالة واحدة واما رؤى الخاتم كاسوار عند قربه

من العين فلتوسع الزاوية الشعاعية التي تحيط أضلاعها بالخاتم عند العين وادراك الاشياء البعيدة

صغيرا يكون لتضيق تلك الزاوية كخامر

(١) أقول النور ممتد من الدماغ في عصبتين محوشتين تتلاقيان قبل وصولهما الى العينين ثم يتباعدا

ويصل كل واحد منهما ابوابا واحدة من العينين فاذا كانتا مستقيمتين تبصران الشيء معا شيا واحدا

ماجاز وقوعه وجاز عدمه  
فانه لا يمكن معرفته الا  
بالحس أو بالنقل وما  
سوى هذين القسمين فانه  
يمكن اثباته بالدلائل  
العقلية والنقلية

### ( المسألة العاشرة )

قبل الدلائل النقلية  
لاتفقد البقين لأنها  
مبنية على نقل اللغات  
ونقل النحو والتصريف  
وعدم الاشتراك وعدم  
الحجاز وعدم الاضمار  
وعدم النقل وعدم  
التقديم والتأخير وعدم  
التخصيص وعدم النسخ  
وعدم المعارض العقلي  
وعدم هذه الاشياء مظنون  
لامعالم والموقوف على  
المظنون مظنون واذا ثبت  
هذا ظهر ان الدلائل  
النقلية ظنية وان العقلية  
قطعية والظن لا يعارض  
القطع

### الباب الثاني

في أحكام المعلومات وفيه  
مسائل

### ( المسألة الاولى )

صرح العقل كما بان  
المعلوم امام وجوده وامام معدوم  
وهذا يدل على أمرين الاول ان  
تصور ماهية الوجود تصور  
بدهي لان ذلك التصديق  
البدهي موقوف على ذلك  
التصور وما يتوقف عليه

وكما اذا نظرنا الى الماء عند طبعه اوع القهر فاننا نرى في الماء قرا وعلى السماء قرا آخر (١)  
وقد نرى الاشياء الكثيرة واحدة كل رحي اذا أخرجنا من مركزها الى محيطها خطوطا كثيرة  
متقاربة بالوان مختلفة فاذا استدارت سريرا رأينا لها لونا واحدا كأنه يمتزج من كل تلك  
الالوان (٢) وقد نرى المعدوم موجودا كالسراب أو كالأشياء التي يريها صاحب خفة البدن والشعبذة  
وكما نرى القطرة النازلة كالخط المستقيم والشمعة التي تدار بسرعة كال دائرة (٣) ونرى المتحرك  
ساكنا كالظل والساكن متحركا كراكب السفينة فانه يشاهد الشط الساكن متحركا والسفينة  
المتحركة ساكنة (٤) وقد نرى المتحرك الى جهة متحركا الى ضد تلك الجهة فان المتحرك الى جهة يرى  
الكوكب متحركا اليه اذا شاهد غيما تحته وان كان الكوكب متحركا الى خلاف تلك الجهة وقد نرى

واذا انحرفنا أو انحرف احدهما عن الاستقامة صارت محاذاة احدهما منحرفة عن محاذاة الاخرى وصار  
المبصر من احدهما غير المبصر من الاخرى واذا أبصرنا شيئا واحدا حسبه المبصر شيئين لوقوع نور  
بصره عليه من محاذتين متخالفتين وحكم العقل بالغلط وهكذا الحكم اذا تخالف الوسطى والسبابة  
من الاصابع في وصفهما فاحسب تمامه شيئا واحدا كحصة مثل لا توهم انها احسب تمامه صفتين  
والاحول النظري قبل الا يرى الشئ شيئين لاعتياده بالوقوف على الصواب بل انما يقع ذلك للاحوال  
الذي يقصد الاحول تكلفا

(١) أقول هذا يكون بنفوذ الشعاع المبصر الى قرا السماء وبانعكاسه من سطح الماء اليه فانه يراه مرتين  
مرة بالشعاع النافذ ومرة بالشعاع المنعكس

(٢) أقول كل ما أدركه حس يتأدى الى الحس المشترك ثم الى الخيال فاذا أدرك البصر لونا وانتقل  
بسرعة الى لون آخر كان أثر اللون الاول في الحس المشترك ترك عنه أدراك اللون الثاني وكأن الرائي  
راهما معا ولا يكون بينهما جازمان يمكن للنفس ان يميز أحدهما فيه من الثاني فتدركهما بمتزجين  
وان كان الادراك بالتبين وأيضاً زالت الالوان عن محاذات البصر وارتسمت في الحس المشترك  
على توال لا يدرك الحس تراخي بعضها عن بعض أدرك النفس من الحس المشترك ترك لونا يمتزجا  
من جميعها

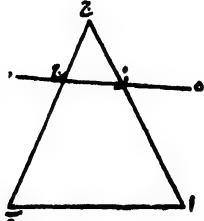
(٣) أقول السراب المرئي ليس معدوما مطلقا انما هو شئ يتراءى للبصر بسبب تزيخ شعاع ينعكس  
من أرض سبخة كما ينعكس عن المياه فيحسب ماء وليس للبصر فيه غلط والاشياء التي يريها خفيف  
البدن والمشعبذة انما يكون في التوهم بخلاف ما يكون في الوجود بسبب عدم تمييز النفس بين الشئ وبين  
ما يشبهه أو بسبب سرعة الحركة من الشئ الى شبيهه واما بسبب اقامة البدل مقام الشئ البديل عنه  
بسرعة على ما وقف عليه من تعريف تلك الاعمال ورؤية القطرة النازلة كالخط المستقيم والشمعة  
الجوالة كدائرة انما يكون لاتصال ما يدركه البصر في موضع يتحرك انما المتحرك بما قد أدركه الحس  
المشترك من كونه في موضع آخر قبله وثبت فيه هيئته فيدرك النفس جميع ما في الآتين ويحسبه شئاً  
واحداً متصلاً

(٤) أقول الحركة ليست بمرئية والبصر اذا أدرك الشئ في موضع محاذيا لشيء ما بعد ان أدركه في  
موضع آخر محاذيا لغير ذلك الشئ حكمت النفس عند مجموع الادراكين بحركة ذلك الشئ واذا كانت  
المسافة قليلة القدر لا يميز البصر بين الادراكين فتحسبه النفس ساكنا ثم اذراكب السفينة فلما لم يدرك  
لبده انتقالا من موضع الى موضع حسبها ساكنا واذا تبدلت محاذاته لاجزاء الشط مع تحبيل ساكنه في  
نفسه حسب الشط متحركا لكون ذلك التبدل شبيها بالتبدل الاول

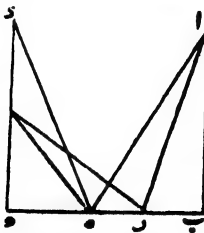


القمر كالسائر الى الغيم وان كان سائرا الى خلاف تلك الجهة اذا كان الغيم سائرا اليه (١) وقد نرى المستقيم منكسا كالأشجار التي على أطراف الانهار (٢) واذا نظرنا الى المرأة رأينا الوجه طويلا

(١) أقول ليكن السائر الى جهة ينقل من ا الى ب والقمر بالقياس اليه مثل ج والغيم المتوسل بينهما الذي لا يحجب القمر لوقته مثل د ه فاذا كان السائر عند ا كان شعاعه الممتد الذي به يرى القمر كخط ازح واذا انقل الى ب صار شعاعه كخط ب ح د فيتحجب ان القمر تحرك من ز الى ح في جهة حركته اذراه أولا محاذيا للنقطة ز ثم متقللا منها الى ح واما القمر المتحرك الى خلاف تلك الجهة فلا يحجب بحركته الماء وأيضا ليكن الناظر سائرا عند نقطة ا ورأى القمر وهو ج محاذيا للنقطة ز من الغيم ثم تحرك الغيم في جهة ه ووصلت نقطة ح الى حيث كان في الاول نقطة ز رأى القمر منتقلا من محاذاة لفظ ز الى محاذاة لفظ ح فيتحجب ان القمر يتحرك من ز الى ح وهو خلاف جهة تحرك الغيم ولا يحجب بحركته الغيم لان انتقاله في المحاذاة بالنسبة الى السماء لا يتغير في حده فتشابه أجزاء السماء وأجزاء الغيم في الخس واذا كان الغيم مثل ح ه فقط والناظر عند ا رأى القمر بعيدا من طرف الغيم بقدر ز ح ثم تحرك الغيم الى ان وصل بمبدأ ه ودون نقطة ح الى الموضع الذي كان فيه ز رأى القمر وهو ج محاذيا للنقطة ح فيتحجب ان القمر يتحرك من ز الى ح فسار الى جهة الغيم وهو خلاف جهة تحرك الغيم



(٢) أقول اذا انعكس شعاع البصر من سطح الماء الى الأشجار على وجهه يكون زاوية الشعاع والانعكاس متساويتين ينعكس الشعاع الى رأس الشجر من موضع أقرب الى الراي والى أسفل من موضع أبدا منه الى ان يتصل قاعدة الشجر بقاعدة عكسه فليكن الراي ا و سطح الماء ب د والشجر القائم على ذلك السطح ي د و ينعكس لشعاع الناظر من ا الى نقطة ه منها الى رأس الشجر وهو نقطة ي بحيث يكون زاوية ا ه ب ي ه د متساويتين أقول لا يمكن ان ينعكس مرتبطة تلي جهة ب من ه شعاع الى جزء أسفل من رأس الشجر كنقطة ح والافيه عكس من نقطة ر ويكون الشعاع الناظر من ا الى ر منعكسا عنه الى ح وحينئذ يجب ان يكون زاوية ا ر ب الخارجة عن مثلث ا ر ه أعظم من زاوية ا ه ب لكن زاوية ا ر ب مساوية لزاوية ح د زاوية ا ه ب مساوية لزاوية ي ه د فزاوية ح د أعظم من زاوية ي ه د ويكون أعظم كثيرا من زاوية ح د ه فالداخل في مثلث ي ر ه أعظم من خارجتها هذا خلف محال ولا يمكن ان ينعكس من ه شعاع الى جزء أسفل من رأس الشجر كنقطة ح والا كانت زاوية ا ه ب مساوية لكل واحد من زاويتي ي ه د ح د د ب ن



العظمى والصغرى هذا خلف فاذا لا بد من ان ينعكس الى كل نقطة تعميل من الرأس الى أسفل من نقطة تكون من ه الى د أسفل حتى تتصل القاعدة بالقاعدة ولما كانت النفس لا تدرك الانعكاس فانها ممتدة لرؤية المرئيات بنفوذ الشعاع على الاستقامة بحسب الشعاع المانع ناذافي الماء ولا يكون في نفس الامر ناذافا ان الماء رء لا يكون عيقا بقدر طول الشجر أو يكون كدرا لا ينفذ فيه الشعاع أصلا وحينئذ يجب ان رأس الشجر أكثر من زوايا الماء لكونه أبدا من أصله وباقي أجزائه على الترتيب فرأه كأنه ممتنعكس تحت سطح الماء وهذه المسائل وان كانت متعلقة بالهندسة أردناها ههنا لأن الكلام انجز إليها

البديهي أولى أن يكون بديهيا واثاني أن المعلوم ما لوم لان ذلك التصديق البديهي متوقف على هذا التصور فلو لم يكن هذا التصور حاصل لا يمنع حصول ذلك التصديق (المسئلة الثانية)

مسمى لوجود مفهوم مشترك فيه بين كل الموجودات لانا نقسم الموجود الى الواجب والممكن ومورد التقسيم مشترك بين القدمين الا ترى انه لا يصح ان يقال الانسان اما أن يكون تركيا أو يكون حجرا ولان العلم الضروري حاصل بصفة هذا الحصر وانه لا واسطة بينهما ولولان المفهوم من الوجود واحد والامساككم العقل يكون المتناقضين طرفين فقط

(المسئلة الثالثة)

الوجود زائد على الماهيات لاننا ندرك التفرقة بين قولنا السواد سواد وبين قولنا السواد موجود ولولا ان المفهوم من كونه موجودا زائد على كونه سوادا ولا لما بقي هذا الفرق ولان العقل يمكنه أن يقول العالم يمكن أن يكون موجودا وان يكون معدوما ولا يمكنه أن يقول الموجود اما أن يكون

موجودا أو مـدومـا ولو لا  
ان الوجود غير للماهية  
والا لما صح هذا الفرق  
(المسئلة الرابعة)

ان عدم ايس بشئ والمراد منه  
انه لا يمكن تقرر الماهيات  
منفكة عن صفة الوجود  
والدليل عليه ان الماهيات  
لو كانت متفردة في نفسها  
لكانت متشاركة في كونها  
متفردة خارج الذهن  
ومختلفة بخصوصياتها واما به  
المشاركة غير ما به المخالفة  
فكان كونها متفردة  
خارج الذهن أمرا مشتركا  
فيه زائدا على خصوصياتها  
ولم يبق للوجود الا ذلك  
يلزم أن يقال انها حال  
عرائم الوجود كانت  
موصوفة بالوجود وهذا  
محال وأيضا فاننا ندرك  
التفرقة بين قولنا السواد  
سواد وبين قولنا ان السواد  
متقرر في الخارج وهذا  
يدل على ان كونه متفردا  
في الخارج صفة زائدة على  
الماهية واحتجوا بان  
المـدوم مـتـمـيـز و كل مـتـمـيـز  
نابت فـالـمـدوم نابت بـيان  
الاول من وجه (الاول)  
انما يميز بين طلوع الشمس  
غدا من مشرقها وبين  
طلوعها غدا من مغربها  
وهذان الطلوعان  
معدومان فقد حصل

وعريضا ومعها بحسب اختلاف شكل المرأة وكل ذلك يدل على غلط الحس (١) (وثانيها) ان الحس  
قد يجزم بالاستمرار على الشيء مع أنه لا يكون كذلك لان الحس لا يفرق بين اشئ ومثله ولذلك يحصل  
الاتباس بين الشيء ومثله فبقية يدبر توالى الامثال بظن الحس وجودا واحدا مستترا ولا يكون كذلك  
فان اللون غير باقية عند أهل السنة بل يحدد الله تعالى حالها مع أن البصر يحكم بوجود لون  
واحد مستمر واذا احتمل ذلك احتمل أيضا ان يقال الاجسام لا تبقى مستمرة بل الله تعالى يحددها  
حالا فلا يمكن ان كانت متماثلة متوالية بظن الحس شيئا واحدا فنبت أن حكم الحس بالبقاء غير  
مقبول (٢) (وثالثها) ان النائم يرى في النوم شيئا ويجزم بشئوته ثم يقين له في اليقظة أن ذلك الجزم  
كان باطلا واذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يكون هنا حالة ثالثة يظهر لنا فيها كذب ما رأيناه في اليقظة  
(٣) (ورابعها) أن صاحب البرسام قد يتصور صوراً لا وجود لها في الخارج ويشاهدها ويجزم  
بشئونها ووجودها ويصبح خوفا منها وهذا يدل على أنه يجوز أن تعرض للانسان حالة لا جالها

(١) أقول المرأة الطويلة المستقيمة في الطول والمخنية في العرض كقالب اسطوانة مستديرة  
ادانظر اليها بحيث يكون طولها محاذيا لطول الوجه يرى الوجه في أطولها بطول وجه قليل  
العرض لانعكاس الشعاع العرضي مما هو أقل عرضا عما لو كان مستقيما وذلك لان الطول ينعكس  
من عاكس مستقيم والعرض ينعكس من عاكس منحني واذا انظر اليها بحيث يكون طولها محاذيا  
لعرض الوجه كان الامر بالعكس فترى الوجه عريضا عرضه بقدر عرض الوجه وطوله أقل  
من طولها واذا انظر اليها بحيث يكون موريا في محاذة الوجه يرى الوجه ممدودا واذا كانت المرأة بحيث  
ينعكس منها الشعاع من موضعين أو أكثر الى موضع واحد رأى الناظر فيها نفسه وجهين أو أكثر  
ورأسين أو أكثر ومن بعضها يرى وجهه متعكسا وكذلك في الاختلافات المتنوعة التي تشمل على  
أكثرها كتب المرباوي تحتال لها متخذ المرباوي وجهه يصفه مدونه فقد ظهر مما مر ان كل ذلك غلط  
بدیه الادراك النفساني من المحسوسات المتأدية اليها لا غلط الحس

(٢) أقول الحكم بالبقاء هو الحكم بان الوجود في الزمان الثاني هو بعينه الموجود في الزمان الاول وهذا  
الحكم لا يصح من الحس فانه لا يدرك على استحضار الزمانين فكيف يستحضر الوجود فيهما فاذا الحكم  
بالبقاء لا يكون الا من العقل والعقل انما يغلط اذا عقل المشترك بين الشئيين المتشابهين ولم يعقل ما به  
يمتاز كل واحد منهما عما عن الآخر فاحاطة هذا الغلط على الحس ايس بصواب وأما حكم الاشاعة بان  
اللون غير باقية فشيئ لهم بحسب أصولهم المسلمة عندهم وهي ان الاعداد لا يمكن ان يكون فعلا  
لفاعل وان الموجود الباقي حال بقاءه يستغنى عن المؤثر وان لا مؤثر الا الله تعالى واذا شاهدوا اعراضا  
لا يدوم وجودها الزوال والقول بتجدها حالابعد حال والمتمثلة لما جاوز وطريان الضد على محل الضد  
الآخر المقتضى لانائه لم يقولوا بذلك والفلاسفة لما جعلوا الباقي حال بقاءه محتاجا الى المؤثر لم يحتاجوا  
الى ارتكاب ذلك والنظام من المتمثلة جمل الاجسام ايضا غير باقية بمثل ذلك وهذا أحد أحكام

غير متعلقة بالحس

(٣) أقول النائم يرى في خياله مثل ما يرى المستيقظ الا ان المستيقظ لما كان واقفا على أحكام  
اليقظة حكم بان أحد مراتبه واقع حق والآخو غير واقع وغير حق والنائم لما كان غافلا عن الاحساس  
حسب ان الواقع هو الذي يراه في خياله وهذا ايس بغلط حسي بل هو غلط للنفس من عدم بين الشيء  
وبين مثاله حال الذهول عن الشيء

يرى ما ليس بموجود في الخارج موجودا (١) وإذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يكون الأمر كذلك فيما يشاهده الأصحاء (فان قلت) الموجب لتلك الحالة هو المرض فعند الصحة لا يوجد (قلت) انتفاء السبب الواحد لا يوجب انتفاء الحكم بل هذا الاحتمال لا يندفع إلا بخصر أسباب ذلك التخييل الكاذب ثم يبين انتفاءها ثم إن المسبب لا يجوز حمله ولا يتأوه عند انتفاء الأسباب لكن كل واحدة من هذه المقدمات مما لا يمكن اثباته إلا بالنظر الدقيق لو أمكن فيه لزم أن لا يجوز الجزم بوجود شيء في المحسوسات إلا بعد العلم بتلك الأدلة وذلك مما يدل على أن مجرد حكم الحس غير مقبول (٢) (وخامسها) ان ترى الثلج في غاية البياض ثم اذا بالغت في النظر المبرأيناه مركبا من أجزاء جديدة صغار وكل واحد من تلك الأجزاء شفاف خال عن اللون فالثلج في نفسه غير ملون مع اننا نراه ملونا بلون البياض وليس لاحد (أن يقول) ان ذلك انما كان لانعكاس الشعاع عن سطوح بعض تلك الأجزاء الجديدة الى بعض (لانا نقول) هذا لا يقدح في غرضنا لان الذي ذكرته ليس الا بيان العلة التي لاجلها نرى الثلج أبيض مع أنه في نفسه ليس بأبيض ونحن ما عينا هذا القدر وايضا فالزجاج المدقوق نراه أبيض مع أن كل واحد من أجزائه شفاف خال عن اللون ولم يحدث فيما بينها كيفية مزاجية لان تلك الأجزاء صلبة تالسة لم يحصل فيما بينها فعل وانفعال وأيضاً نرى موضع الشق من الزجاج الشق أبيض مع أنه ليس هناك إلا الهواء المختبئ في ذلك الشق والهواء غير ملون والزجاج غير ملون فعلمنا ان نرى الهواء مع أنه في نفسه غير ملون ملونا (٣) فثبت بهذه الوجوه أن حكم الحس لا يكون باطلا وتديكون حقا وإذا كان كذلك لم يجوز الاعتماد

(١) أقول حكم صاحب البرسام حكم النائم فانه لا يدركه في الخيال وغفلته عن الاحساس فحكم نفسه بمنزلة ما يحكم به النائم وفي جميع هذه الاحوال لم يعرض الانسان حالة لاجلها يرى ما ليس بموجود موجودا فانه لم يدرك بل ادرك بخياله شيئا غفلا عن الاحساس فظهر ان الحس لم يدرك ما ليس بموجود في حال من الاحوال أصلا

(٢) أقول لم يثبت الاحساس بشيء غير واقع في موضع أصلا ولا ما تجوز الغلط فيما يشاهده الأصحاء لتجوز فيما يدركه النائم والمريض مما يباه العقل الصريح ونحن لم نثبت الوثوق بالمحسوسات بدليل بل نقول العقل الصريح يقتضيه وهذه الاجوبة انما نوردنا اليها أسباب الغلط الذهني بعد ان حكم العقل ذلك غلطاً للذهن لا لاثبات صحة ما يدركه بالحواس كما قدمنا بيانه وأما قوله انتفاء السبب الواحد لا يوجب انتفاء الحكم قلنا نعم لو أبقينا صحة الحكم بثبوت المحسوسات في الخارج بدليل لكان الأمر على ما ذكره لكننا لم نثبت ذلك إلا بشهادة العقل من غير رجوعه الى دليل فليس علمنا ان نحب عن هذه الاشكال فان احتمال عدم الصحة فيما يشاهده الأصحاء يندفع عند بديهية العقل من غير تأمل في الأسباب وحصرها وانتفاءها وبيان امتناع حصول المسبب عند انتفاء الأسباب وغير ذلك مما يثبت بالنظر الدقيق والجليل

(٣) أقول قد تبين عند التحقيق أن البياض انما يكون بتعكس الضوء من مسطوح اجسام مشقة والجد والزجاج مشقان ولا شفافهما كان لهما ضوء ومثى كانا ذوي سطح واحد لم يكن تعكس ضوء منهما أما اذا انكسرا وحدث لهما مسطوح تعكس الضوء من بعضهما الى بعض فحدث البياض فان لم يكن معهما موجب التزاق بعضهما ببعض رأى كل واحد من أجزائه شفافا خاليا من اللون لعدم السطوح المختلفة في ذلك الواحد الذي هو شرط في حدوث البياض واذا عرض معهما موجب التزاق بعضهما ببعض صار جسما واحدا أبيض كما في بياض البيض المسلوق فانه قبل السلق كان له ضوء ولم يكن فيه قابل لضوء كما في الماء وبعد السلق يعكس الضوء بين ذى الضوء وبين قابله فحدث

الامتنياز بين المعدومات (والثاني) افان قدر على الحركة يمنة ويسرة ولا تقدر على الطيران الى السماء فهذه الاشياء معدومة مع انها متميزة (والثالث) انا نحب حصول الذات ونكره حصول الآلام فقد وقع حصول الامتنياز في هذه المعدومات وبيان ان كل متميز ثابت فهو ان المتميز هو الموصوف بصفة لاجلها امتاز عن الآخرو ما لم تكن حقيقة متفردة امتنع كونها موصوفة بالصفة الموجبة للامتنياز (والجواب) ان ما ذكرتم متعوض بتصور الممتعات وبصور المركبات كجبل من ياقوت وبحر من زبيب وبصور الاضافيات ككون الشيء حاصل في الحيز وحالا ومجلا فان هذه الامور متميزة في العلم مع انها في محض بالاتفاق

(المسئلة الخامسة)

حكم صريح العقل بان كل موجود فهو اما واجب لذاته أو ممكن لذاته اما الواجب لذاته فله خواص (الاول) ان الشيء الواحد لا يمكن أن يكون واجبا لذاته واغنيه معالان الواجب لذاته هو الذي

على حكمه اذ لا شهادة اتهم بل لا بد من حاكم آخر فوقه ليميز خطاه عن صحابه على هذا التقدير لا يكون  
الحس هو الحاكم الاول وهو المطلوب (١) واما الكميات فالحس لا يعطيها البتة فان الحس لا يشاهد الا  
هذا الكل وهذا الجزء فاما وصف الاعظمية فهو غير مدرك بالحس وبتقدير ان يكون ذلك الوصف مدركا  
ليكن المدرك هو ان هذا الكل اعظم من هذا الجزء فاما ان كل كل فهو اعظم من جزئه فغير مدرك  
بالحس ولو ادرك كل مافي الوجود من الكميات والاجزاء لان قولنا كل كذا ليس المراد منه كل مافي  
الوجود الخارجى من تلك الماهية فقط بل كل مالمو وجد فى الخارج اصدق عليه أنه فرد من أفراد تلك  
الماهية وذلك مما لا يمكن وقوع الاحساس به فثبت ان الحس لا معونة له على اعطاء الكميات البتة (٢)  
والفرقة الثالثة هي الذين يعترفون بالحسيات ويقدحون في البديهيات (قالوا) المعقولات فرع  
المحسوسات ولذلك فان من فقد حسا فقد علما كالاكم والعين والاصل أقوى من الفرع (٣) ثم لدى  
بدل على ضعف البديهيات وجوه خمسة (أحدها) ان أجلى البديهيات العلم بان الشيء إما ان يكون واما  
ان لا يكون ثم ان هذه القضية ليست يقينية واذالم يكن أقوى الاوليات يقينيا فما ظلم باضعفها بيان  
الاول وهو اننا المعولين على البديهيات يذكرون لها امثلا أربعة (أحدها) ان الشيء والاثبات  
لا يجتمعان لا بترفعان (وثانيها) ان الكل اعظم من الجزء (وثالثها) ان الاشياء المساوية للشيء  
الواحد متساوية (ورابعها) ان الجسم الواحد لا يكون في مكانين معا ووجدنا هذه الثلاثة الاخيرة  
متفرعة على الاول (٤) (أما قولنا) الكل اعظم من الجزء لانه لو لم يكن كذلك لكان وجود  
الجزء الآخر وعدمه بمثابة واحدة فحينئذ لا يجتمع في ذلك الجزء الآخر كونه موجودا مع عدمه (٥)

البياض والماء اذا كان مائعا اذا سطح واحد كان له ضوء ولم يكن فيه قابل ضوء فلم يكن فيه تعا كس اما  
اذا تذبذبا وانحج هذا اجتماع الامر ان فيه وحدت البياض وفي بياض البيض المسروق ما يوجب فيه مع  
ذلك الالتزاق والتماس فصار جسم واحد ابيض ولم يكن امتياز بعض أجزائه من البعض فلا  
يقين لنا ما نأمل فيه شئ من الجزء الواحد كما في النج والزعاج فظهر من ذلك أن منزاه ملونا فهو في نفسه غير  
ملون لان اللون ليس الا الغرض الموصوف بتلك الصفة ولم يجب من ذلك أن كل مالا يكون جزئه ملونا  
يمنع أن يكون أجزائه ملونات

(١) أقول قد ظهر - رأن الحس ليس له حكم في شئ من المواضع فيطل القول بان حكم الحس قد يكون  
باطلا ولذلك كن غير معتمدا عليه

(٢) أقول قد عد في الحسيات في صدر الباب العلم بان الشمس مضيئة والنار حارة من غير تقييد ههنا بما  
يجعل الحكم شخصا وحكم ههنا بان الحس لا يقوى على اعطاء الكميات البتة وذلك يقتضى أن لا يكون  
مأعده في الحسيات حسيما بل مبدءا يكون حسيما وقد قال ههنا أن الحس لا يشاهد الا هذا الكل وهذا  
الجزء فاذا لم يكن الحكم يكون النار حارة وكون الكل اعظم من الجزء متساويا في كونها عقليين  
ولهما ماد محسوسة وهذا خبط ظاهر

(٣) أقول اذا كان الاحساس شرط في حصول حكم عقلي لم يجب من ذلك أن يكون الاحساس أقوى  
من التعقل فان الاستعداد شرط في حصول الكمالات وليس بأقوى من الكمالات

(٤) أقول لو كانت الثلاثة الاخيرة متفرعة على الاول لكانت نظرية غير بديهيية لكنهم عدوها في  
البديهيات فعلمنا أن اعتمادهم في الحكم بصحتها على بديهة العقل لا على مقدمة أخرى

(٥) أقول هذا البيان مبني على كون الكل هو الجزء مع زيادة ولا نفي يكون الكل اعظم من

وأما قولنا الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية لانه لو لم يكن كذلك لكان الالف المحكوم عليه بانه  
يساوى السواد سواد الاحماله ومن حيث انه محكوم عليه بانه يساوى ما ليس بسواد يجب ان لا يكون  
سوادا فلو كان الالف مساويا للامرين لزم أن يكون الالف في نفسه سوادا وأن لا يكون في نفسه  
سوادا فيجئ مع النفي والاثبات (١) وأما قولنا ان الجسم الواحد في الآن الواحد لا يكون في  
مكانين معا لانه لو جاز ذلك لمساوى الجسم الواحد الحاصل في مكانين متباينين عن الجسم - بين الذين  
حصلوا كذلك وحينئذ لا يتميز وجود الجسم الآخر عن عدمه فيصدق عليه كونه موجودا مع عدمه معا  
(٢) (لا يقال) كل عامل بعلم بالبدية حقيقة هذه القضية الثالثة وان لم يخاطب به هذه الحجة  
التي ذكرتها (لا نقول) لان سلم ان حكم العلاقة بهذه القضية غير متوقف على الحجة التي ذكرناها ولذلك  
يقولون لو لم يكن الكل أعظم من الجزء لم يكن للأجزاء الأثر البتة ولو كان الشيء الواحد مساويا  
لخلافين لكان ذلك الواحد مخالفا لنفسه وهذا اشارة الى ما ذكرناه نعم قد لا يكفهم التعميم عن تلك  
الحجة على الوجه الذي تضمنه ولكنه معناه مقرري عقولهم ولا عبرة بالعمارة (٣) فقد دلاح بان  
أجلى البداهيات قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان (٤) وهو غير يقيني لوجوه (أحدها)  
ان هذا التصديق موقوف على عدم واصل عدم والناس قد يخبروا فيه لان المتصور لا بد ان يتميز  
عن غيره والتميز عن غيره متعين في نفسه وكل متعين في نفسه فهو ثابت في نفسه فكل متصور ثابت  
في نفسه فالأيسر بثباته غير متصور فالعدم غير ثابت فلا يكون متصورا وإذا كان ذلك التصديق  
متفردا على هذا التصور وكان هذا التصور معتمدا كان ذلك التصديق معتمدا (٥) لا يقال المعدوم

الجزء لا هذا فهو لو كان محجة على ثبوت هذا الحكم لكان مصادرة على المطلوب

(١) أقول هذا بيان أن الشيء المساوي لمختلفين يخالف لنفسه وهو عين ما ادعى بيبانه فان أراد  
به البيان بالخلف فليس قولنا المساوي لمختلفين يخالف لنفسه بأوضح من قولنا المساوي لشيء بعينه  
متساويا حتى يتبين هذا بذلك

(٢) أقول عدم الامتياز لا يكون هو الاتحاد فان المثلين من كل جهة فلا يتمايزان ومع ذلك  
لا يكونان واحدا وكان من الصواب أن يقول لو كان جسم في مكانين لكان الواحد اثنين وحينئذ يكون  
وجود أحدهما المثلين وعدمه واحدا مع أن الحكم المذكور غير محتاج الى هذا البيان

(٣) أقول ان الكل هو جزآن والجزء واحد لا يحتاج في أن الشيء مع غيره أكبر منه وحده  
لي أن تعرف أن لا أحد من الجزئين أثرا أولا والحكم بأن كون الشيء مساويا لخلافين مقتضى لمخالفة  
لنفسه ببيان لكون الشئيين المساويين لشيء متساويان ليس بأولى من أن يكون هذا الثاني بيانا  
للاول فان الحجة ينبغي أن تكون أبين من الدعوى وليس ههنا أحد الحكمين فضيلة في كونه أبين  
من الآخر دعوى أن كل من تصور هذه القضايا تصور هذه الحجج وان لم يقرب على تلخيصه في العبارة  
غير مسلم

(٤) أقول لاشك في أنه أجل من غيره ولذلك سماه الحكماء أول الاوائل يعنى في الوضوح وكونه  
أوضح بدل على وضوح غيره ولا يدل على احتياج غيره في الوضوح اليه

(٥) أقول النفي هو رفع الاثبات ورفع الاثبات لا يكون عين الاثبات ورفع الاثبات الخارجى اثبات  
ذهنى منسوب الى لا اثبات خارجي وكونه في الذهن متصورا ومتميزا عن غيره ومعينا في نفسه  
وثابتا في الذهن لا ينافي كون ما هو منسوب اليه لا ثابتا في الخارج فالحكم بأن ما ليس بثابت في  
الخارج غير متصور مطلقا باطل لانه متصور من حيث أنه ليس بثابت في الخارج غير متصور لامن

نسبة الوجود والعدم  
اليه على السوية اذ لو كان  
أحد الطرفين أولى به فان  
كان حصول تلك الأولوية  
يمنع من طريان عدم  
عليه فهو واجب لذاته وان  
كان لا يمنع فليفرض مع  
حصول ذلك القدر من  
الأولوية تارة موجودا  
وأخرى معدوما فامتياز  
أحد الوقتين عن الآخر  
بالوقوع ان لم يتوقف على  
انضمام مرجح اليه لزم  
رجحان الممكن المتساوي  
للا مرجح وان توقف على  
انضمامه اليه لم يكن  
الحاصل أولا كافيا في  
حصول الأولوية وقد  
فرضناه كاديا هذا خلف  
فثبت ان الشيء متى كان  
قابلا للوجود والعدم كان  
نسبتهما اليه على السوية  
(الثاني) الممكن المتساوي  
لا يرجح أحد طرفيه  
على الآخر الا يرجح  
والعلم به مركز في فطرة  
العقل بل في فطرة طبع  
الصبيان فانهم لو طمعت  
وجه الصبي وقت حلمات  
هذه اللطامة من غير فاعل  
البتة فانه لا يصدق  
فيه البتة بل في فطرة  
البهايم فان الحمار اذا حس  
بصوت الحشبة فزع لانه  
يقرر في فطرته ان حصول



المتصور له ثبوت في الدهن ولان قولنا المعلوم غير متصور حكم على المعلوم بانه غير متصور والحكم على الشيء يستدعي كون المحكوم عليه متصورا فلو لم يكن المعلوم متصورا لمتنع الحكم عليه بانه غير متصور لانا نجيب عن الاول بان الثابت في الدهن أحد أقسام مطلق الثابت والكل لا وقع في تصورهما مقابل مطلق الثابت وذلك المقابل يستحيل ان يكون ثابتا بوجه ما والا لكان داخل تحت مطلق الثابت حينئذ لا يكون قسما له بل قسما منه وعن الثاني ان ما ذكرته ليس جـوابا عن دليلنا على ان المعلوم غير متصور بل هو اقامة دليل ابتداء على ان المعلوم متصور وذلك يقتضي معارضة دليلين فاطعين في مسألة واحدة وهو أحد الدلائل القادحة في البديهيات ( ١ ) وثانيه لو سلمنا امكان تصور العدم لكن قولنا الشيء والاثبات لا يجتمعان يستدعي استبعاد العدم عن الوجود وامتياز العدم عن الوجود يستدعي ان يكون لمسمى العدم هوية متميزة عن الوجود لكن ذلك محال لان كل هوية بشراة قبل اليها والعقل يمكنه رفعها والا لم يكن له مقابل وكان يلزم ان لا يكون للعدم مقابل وكان يلزم في الوجود وهو باطل فثبت ان ارتفاع الهوية المسماة بالعدم معقول لكن ارتفاع تلك الهوية ارتفاع خاص فيكون داخل تحت العدم المطلق فيكون قسم العدم قسما منه هذا خلاف ( ٢ ) وثالثها لو سلمنا الامتياز لكن الاثبات والنفي قد يكون المراد منهما ثبوت الشيء في نفسه أو عدمه في نفسه كقولنا السواد اما ان يكون موجودا واما ان لا يكون موجودا وقد يكون المراد منهما ثبوت الشيء أو عدمه عنه كقولنا السواد اما ان يكون اسودا واما ان لا يكون ( أما الاول ) عن المعلوم بالضرر ورفنا قولنا السواد اما ان يكون موجودا واما ان لا يكون موجودا لا يمكن التصديق به الا بعد تصور مفهوم قولنا السواد موجودا السواد معدوم ولكن كل واحد منهما باطل ( أما الاول ) فلانا اذا قلنا السواد موجودا فالما ان يكون كونه - واداهو نفس كونه موجودا أو غيرا له ( ٣ ) فان كان الاول كان قولنا السواد موجودا باجباري مجرى قولنا السواد سواد وقولنا الموجود وجود وجوده معلوم انه ليس كذلك لان هذا الاخير هذر والاول مفيد وان كان الثاني فهو باطل من وجهين ( أحدهما ) انه اذا كان الوجود قائما بالسواد فالسواد في نفسه ليس بوجوده والاعداد البحث فيه ولما كان الشيء الواحد وجودا مرتين

حيث هذا الوصف وذلك التصديق موقوف على هذا التصور من هذه الخشية لا على ما نسب اليه هذا الوصف فلذلك لم يكن ممعنا

( ١ ) أقول رفع الثبوت الشارح للخارجي والذهني تصور له ليس بثابت ولا متصورا أصلا فيصح الحكم عليه من حيث هو ذلك التصور ولا يصح من حيث هو ليس بثابت ولا يكون تنافضا لاختلاف الموضوعين ولا مانع من أن يكون شيء قسما لشيء باعتبار وقوع قسمه عنه باعتبار مثالا اذا قلنا الموجود اما ثابت في الدهن وأما غير ثابت في الدهن فالما لا موجود من حيث له مفهوم قسم من الثابت في الدهن فاذا قد انحل الشك من غير تعارض دليلين

( ٢ ) أقول الحكم بأن الامتياز يستدعي أن يكون للمتاخرين هويتان غير مسلم فان الهوية واللاهوية ممتازان وليس اللاهوية هوية ولو فرضنا هوية كالتبذير بذلك الاعتبار داخل في قسم الهوية وباعتبار ما فرض له هذا الاعتبار قسما للاهوية وكذلك القول في رفع العدم ولا يلزم الخلف

( ٣ ) أقول الكاش - واداهو غير الكاش موجودا والسواد مغاير للوجود وذلك لان ههنا شيئا واحدا يقال له تارة انه سواد وتارة انه موجود فالمقول عليه منهما - واحدا والمقولان متغايران فاذا القسمة أن كون أحدهما عين الآخر أو مغاير له ليست بحاصرة وموزعة قسم آخر وهو أن يكونا متحدتين من وجه ومتغايرتين من جهة أخرى

الامكان اما ان يكون قائما بنفسه أو قائما بغيره وان قائم بنفسه اما ان يكون متحيزا أولا يكون متحيزا والمتحيز ام أن لا يكون قابلا للقسمة وهو الجوهر الفرد أو يكون قابلا للقسمة وهو الجسم والقائم بالنفس الذي لا يكون متحيزا ولا حال في المتحيز هو الجوهر الروحاني ومنه - م من أبطله فقال لو فرضنا وجودا كذلك لكان مشاركا للباري تعالى في كونه غير متحيز



واذا كان كذلك كان الوجود قائماً بما ليس بموجود لكن الوجود صفة موجودة والاثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم وأنتم أنكرتموه في هذا، فكأن الصفة الموجودة محالة في محل معدوم وذلك غير معقول اذ لو جاز ذلك لجاز أن يكون محل هذه الألوان والحركات غير موجودة وذلك موجب الشك في وجود الأجسام ودع عن السفسطة (١) (الثاني) أنه إذا كان الوجود مغايراً للماهية كان مسمى قولنا السواد غير مسمى قولنا موجوداً فاذ قلنا السواد موجود بمعنى أن السواد هو موجود كان ذلك حكماً بوحدة الاثنين وهو محال فإن قلت ليس المراد من قولنا السواد موجود هو أن مسمى السواد مسمى الوجود بل المراد أن السواد موصوف بالموجودية قلت في هذا نقول الكلام إلى مسمى الموصوفية فانه إما أن يكون مسمى السواد هو مسمى الموصوفية بالوجود محال فيكون قولنا السواد موصوف بالوجود جارياً مجرى قولنا السواد سواد وهو محال وإما أن يكون مغايراً له فيكون الحكم على السواد بأنه موصوف بالوجود حكماً بوحدة الاثنين إلا أن يقال المراد من كون السواد موصوفاً بالوجود أنه موصوف بتلك الموصوفية وحينئذ يعود التقسيم في تلك الموصوفية الثانية فالأولى تسلسل وهو محال أو يقتضي رفع الموصوفية وحينئذ بطل قولنا السواد موجود على تقدير كون الماهية غير الموجودية (٢) وأما قولنا السواد معدوم فإن قولنا وجود السواد عين كونه سواداً كان قولنا السواد ليس بموجود جارياً مجرى قولنا السواد ليس سواداً والموجود ليس بموجود وهو معلوم أنه متناقض (٣) وإن قلنا وجوده زائد عليه توجه الأشكال من ثلاثة أوجه (أحدها) أنه يلزم قيام الوجود الذي هو صفة موجودة بالماهية المعدومة وهو محال (وثانيها) أن سلب الوجود عن ماهية السواد لا يمكن ما لم يتميز السواد عن غيره وكل ما يتميز عن غيره فله تعيين في نفسه وكل ماله تعيين في نفسه فله ثبوت في نفسه فالسواد لا يمكن سلب الثبوت عنه إلا إذا كان ثابتاً في نفسه فيكون حصول الوجود له شرطاً في سلب الوجود عنه هذا خلف (فإن قلت) لدى سلب عنه الوجود موجود في الدهن (قلت) فإذا كان موجوداً في الدهن

(١) أقول لا يلزم من كون المتغيرة قيام أحدها بالآخر فانه إذا قيل الحيوان جسم لا يلزم منه قيام الجسم بالحيوان وإيضاً لا يلزم من كون الوجود قائماً بالسواد كون السواد في نفسه معدوماً وإذا كان السواد في نفسه لا موجوداً ولا معدوماً لم يعد البحث ولم يكن الشيء الواحد معدوماً وموجوداً مرتين وليس الوجود صفة موجودة فان ذلك يقتضي ثبوت وجود الوجود وتسلسل ولا يلزم من سلب صفة الوجود عن الوجود ثبوت العدم له أو ثبوت الواسطة فان ذلك إنما يلزم في لحظة في الوجود والعدم أو سلبهم ماع مفهوم الوجود وحده من ملاحظ نفس الوجود لا مع لاحظة الغير لم يلزم ذلك ولا يلزم من ذلك كون الألوان والحركات بمحل غير موجود فإن كون الوجود حالاً في محل غير موجود يقتضي كون اللون والحركة حالين في محل غير ملون ولا متحرك وظاهر أن جميع ما قاله في هذا الموضوع خبط لا يليق إيرادها بمثاله

(٢) أقول لو كان السواد والوجود متغيرين مطلقاً للزم الحكم بوحدة الاثنين لكنهما ليسا كذلك وليس المراد أيضاً أن مسمى السواد مسمى الوجود ولأن السواد موصوف بأوجودية أو موصوف بتلك الموصوفية حين يعود أمّا التكرار أو وحدة الاثنين بل المراد أن الشيء الذي يقال له أنه سواد هو تعيينه الذي يقال له أنه موجود وذلك هو القسم الخارج من قسميه اللذين أوردهما

(٣) أقول ليس المراد عند من يقول ماهية السواد عين وجوده من قولنا السواد معدوم أن السواد ليس بسواد والموجود ليس بموجود بل المراد عند من هذا القول في السواد لا إثبات نفيه له ولا يلزمه تناقض

وغير حال في المميز فوجب أن يكون مثلاً للبارى وهو ضعيف لأن الاشتراك في السلب لا يوجب الاشتراك في الماهية لأن كل ماهيتين مختلفتين بسبب طين فلا بد أن تشتركا في سلب كل ما عداهما عنهما ما وما التام بالغير فهو العرض فان كان قائماً بالمميزات فهو الأعراض الجسمانية وإن كان قائماً بالمفارقات فهو الأعراض الروحانية (المسئلة السابعة)

الأعراض إما أن تكون بحيث يلزم من حصولها صدق النسبة أو صدق قبول النسبة أو لا ذلك ولا هذا والقسم الأول هو

الأعراض النسبية وهي أنواع (الأول) حصول الشيء في مكانه وهو المسمى بالكون ثم إن حصول الأول في الحيز الثاني هو الحركة والحصول الثاني في الحيز الأول هو السكون وحصول الجوهرين في حيزين يتخللهما ثالث هو الافتراق وحصولهما في حيزين لا يتخللهما ثالث هو الاجتماع (الثاني) حصول الشيء في الزمان وهو المسمى (الثالث) النسبة المتكررة كالآبوة والبنوة والفوقية والاختيمية وهي الإضافة

استحال سلب مطلق الوجود عنه لان الموجود في الذهن أخص من مطلق الوجود فالوجود في الذهن  
يصدق عليه انه موجود فلا يصدق عليه حينئذ انه ليس بموجود وكلاهما الآن فيما يقابل مطلق الوجود  
لا فيما يتقابل وجودا خاصا (وثالثها) اناسنقيم الدلالة في مسألة ان المعدوم ليس بشئ على امتناع خلو  
المادية عن الوجود وعلى هذا يستحيل الحكم على المادية بالعدم فظهر انه ليس لقولنا السواد موجود  
السواد معدوم مفهوم محصل واذا كان كذلك لم يكن لقولنا السواد اما ان يكون موجودا واما ان  
يكون معدوما مفهوم محصل واذا كان كذلك استنع التصديق به فضلا عن كون ذلك التصديق  
بديهيا (١) أما الثاني وهو قولنا الجسم اما ان يكون اسود واما ان لا يكون فنقول (اذ قلنا الجسم  
لا يمكن التصديق به الا بعد تصور معنى قولنا الجسم اسود والجسم ليس بأسود (فنقول) اذ قلنا الجسم  
اسود فهو محال من وجهين (أحدهما) انه حكم بوحدة الاثنين على ما تقدم تقريره وهو باطل (الثاني)  
ان موصوفية الجسم بالسواد اما ان يكون وصفا عديميا او ثبويا الاول محال لانه نقيض الالاموصوفية  
وهي وصف سلبى ونقيض السلب ثبوت فالمرصوفية لا يمكن ان يكون أمرا عديميا (٢) ومحال  
أيضا ان يكون أمرا ثبويا لانه على هذا التقدير اما ان يكون نفس وجود الجسم والسواد واما  
ان يكون مغايرا لهما والاول محال لانه ليس كل من عقل وجود الجسم ووجود السواد عقل كون الجسم  
موصوفا بالسواد والآخر في أيضا محال لان موصوفية الجسم بالسواد لو كانت صفة زائدة لكانت موصوفية  
الجسم بتلك الصفة زائدة عليها وهو محال فثبت ان موصوفية الشئ بغيره غير معقولة (٣) فان

(١) أقول قد مر أن المادية من غير اعتبار شئ معها لا تكون موجودة ولا معدومة ولا يلزم من اتصافها  
بالوجود قياس الوجود بالمادية المعدومة فهذا على الوجه الاول وسلب الوجود عن ماهية  
السواد لا يقتضى كون المادية متميزة عن غيرها ومتميزة في نفسها وثابتة في نفسها فان التميز صفة غير  
المادية وكذلك الثمين والثبوت والسلب عنه هو نفس المادية لا المادية مع غيرها فاذا لا يكون  
حصول الوجود له شرط في سلب الوجود عنه والذي يقال ان السلب عنه الوجود موجود في الذهن  
فلا يراد به انه سلب عن الوجود عنه كونه موجودا في الذهن فان كونه موجودا في الذهن صفة  
مغايرة له والسلب عنه هو الموصوف فقط لا باعتبار كونه موصوفا بالصفة أو غيرهما وان كان بحيث  
يلزمها هذه الصفة أو غيرهما وهذا على الوجه الثاني واما امتناع خلو المادية عن الوجود فلا ينافي  
اعتبار المادية الموصوفة بهذا الامتناع وحدها وتلك المادية اذا أخذت لا مع هذه الامتناع يمكن ان  
يلحقها العدم عقلا انما يستحيل الحكم عليها بالعدم اذا أخذت مع لواحقها المنفية لوجودها فظهر ان  
لقولنا السواد موجود السواد معدوم مفهوم محصل والقسمه اليها مصادقة صحيحة

(٢) أقول أما قوله اذ قلنا الجسم اسود حكما بلوحدة الاثنين فقد دمر الكلام فيه وأما قوله  
موصوفية الجسم بالسواد يجب ان تكون وجودية لان نقيضها وهي الالاموصوفية سلبى ونقيض السلب  
إيجاب فلم يسبستقيم لانا اذ قلنا الالاموصوفية سلبية يلزم منه ان تكون ايجابية موصوفية بطريق  
عكس النقيض وذلك لان سلب الاعم يكون أخص من سلب الاخص والحكم بان الموصوفية ايجابية  
عكس ما يلزم من تلك القضية وهذا الغلط من باب ايهام العكس ثم ان الحكم بان الموصوفية ايجابية  
لا يقتضى كونها وجودية فان العدمي قد يكون ايجابيا كما في المعدولة وهذا غلط في غلط

(٣) أقول ان كانت الموصوفية زائدة على الجسم والسواد في أين وجب أن تكون تلك الزائدة صفة  
للجسم وان كانت صفة وبكون الموصوفية بتلك الصفة زائدة عليها لم يلزم التسلسل لان هذه الاوصاف  
امور اعتبارية وتحدث بتصور الاعتبار وتوقف عند ترك الاعتبار

(الرابع) تأثير الشئ في  
غيره وهو العقل (الخامس)  
اتصاف الشئ بتأثيره  
عن غيره وهو الانفعال  
(السادس) كون الشئ  
محاطا بشئ آخر بحيث  
ينفصل المحيط بالتفقال  
المحاطة به وهو الملك  
(السابع) الهيئة الماصلة  
لمجوع الجسم بسبب حصول  
النسبة بين اجزائه وبسبب  
حصول النسبة بين تلك  
الاجزاء وبين الأمور  
الخارجية عنها كالقيام  
والقعود وهو الوضع ومنهم  
من قال ان هذه النسبة  
لا وجود لها في الاعيان  
والا لكان اتصاف محالها  
بهانسيمة اخرى مغايرة لها  
فيلزم التسلسل والقسم  
الثاني من الاعراض هي  
الاعراض الموجبة لقول  
القسمه وهي اما ان تكون  
بحيث يحصل بين الاجزاء  
حدا مشترك وهو العدد  
واما ان لا يحصل وهو  
المقدار وهو اما ان يقبل  
القسمه في جهة واحدة  
وهو الخط أو في جهتين وهو  
السطح أو في الجهات  
الثلاث وهو الجسم  
والقسم الثالث وهو  
العرض الذي لا يوجب  
القسمه ولا النسبة فنقول  
انها اما ان تكون

قلت الموصوفة ثابتة في الدهن دون الخارج قلت الدهن ازطابق الخارج عاد الاشكال والا فلا عبرة به ولان موصوفة الشيء بالشيء نسبة بينهما والنسبة بين الشئين لا تجعل لشيء تكون حاصلته في غيرها واذا كان كذلك كان الحق من هذه المنفصلة هو الجزء السليبي ابدا لا الثبوتي وذلك عندكم باطل (١) الاعتراف الرابع على قولنا الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون سلمنا تصور هذه القضية باجرائها السكت لان سلم عدم الواسطة وبيانها من وجهين (الاول) ان مسمى الامتناع اما ان يكون موجودا او معدوما او لا موجودا ولا معدوما لا جائزا ان يكون موجودا او لا السكت الموصوف به موجودا لا استحالة قيام الموجود بالعدم ولو كان الموصوف به موجودا لم يكن الممتنع ممتنع بل اما واجبا ارمحنا ولا جائزا ان يكون معدوما لانه نقيض الامتناع الذي يمكن حمله على المعدوم فيكون الامتناع عدميا فلا يكون الامتناع عدميا (٢) ولان الامتناع ماهية متعينة في نفسه هامة ممتعة عن سائر الماهيات ذلول يمكن كذلك لاستحالة اشارة العقل اليها واذا كان كذلك استحالة ان يكون نقيضا محتملا فان قلت له ثبت في الدهن ثابت هذا باطران الممتنع ممتنع في نفسه سواء كان هناك عقل اولي كن ولان الفرض العقلي ان كان مطابقا للخارج فهو المطلوب والا لكان كاذبا وليس كلامنا فيه بل فيما يطابق الوجود ولا الذي في الدهن ان كان موجودا استحالة اتصافه بالامتناع لان الموجود لا يكون ممتنع الوجود وان لم يكن موجودا لم يكن الامتناع قائما به موجودا لاستحالة قيام الموجود بالعدم فثبت ان مسمى الامتناع ليس بوجود ولا معدوم وذلك هو الواسطة (٣) وثانيها ان مسمى الحدوث وهو الخروج من العدم الى الوجود غير مسمى العدم مسمى الوجود والا لكان حيث صدق مسمى العدم او مسمى الوجود صدق مسمى الخروج من العدم الى الوجود وهو محال واذا ثبت ذلك فنقول الآن الذي يصدق فيه على الماهية مسمى الخروج من العدم الى الوجود اما ان تكون الماهية في ذلك الآن موجودة او معدومة او لا موجودة ولا معدومة فان كانت موجودة فقد صدق على الموجود انه يخرج من العدم الى الوجود فيكون ذلك كانه يقال الموجود يخرج الى الوجود فيكون الشيء

مشروطة بالحياة واما ان لا تكون اما الاول وهو العرض المشروط بالحياة فهو اما الادراك واما التصرف اما الادراك فهو اما ادراك الجزئيات وهو الحواس الخمس واما ادراك الكلليات وهو العلوم والظنون والجهالات ويدخل فيه النظر واما التحريك فهو اغمايتم بالارادة والقدرة والشهوة والنفرة واما العرض الذي لا يكون مشروطا بالحياة فهي الاعراض المحسوسة باحدى الحواس الخمس اما المحسوس بالقوة الباصرة فلاضواء والالوان واما المحسوسة بالقوة السامعة فالاصوات والحروف واما المحسوسة بالقوة الذائقة فالطعوم القسمة وهي المرارة والحلاوة والحرافة والمالحة والدمومة والمحوضة والعفوصة والقبض والتفاهة واما المحسوسة بالقوة الشامة فالطيب والنتن واما المحسوسة بالقوة الالامسة فالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخفة والثقيل والصلابة واللين فهذه جملة أقسام الممكنات

المسئلة الثامنة

(١) أقول مطابقة الدهن الخارج اغمايتم يكون شرط في الحكم على الامور الخارجية بالاشياء الخارجية اما في المعقولات وفي الاحكام الذهنية على الامور الذهنية فليس بشرط والنسب والاضافات امور لا يكون لها وجودا في العقل واعتبارها في الامور الخارجية هو كون تلك الامور صالحة لان يفعل منها تلك النسب والاضافات أي تكون بحيث اذا عقلها عقل حصل في عقله تلك النسبة أو الاضافة (٢) أقول الامتناع اعتبار عقلي والكلام فيه كما في غير من الاعتبارات واللامتناع اذا جعل على المعدوم لا يكون ذلك الحمل كليا فان بعض المعدومات غير ممتنع وبعضها ممتنع ولا يلزم من كون الامتناع عدميا كون الامتناع وجوديا فان الانسان وجودي وبعض الانسان ايضا وجودي واللاممكن بالامكان العام عدمي وبعض الممكنات عدمي وهذه قاعدة لا تصنف واهية يستعملها كثيرا في كلامه

(٣) أقول الامتناع نسبة مقبولة هي متصور ووجوده الخارج في التصور فليس نفيها محضا ولا شيا ثابته في الخارج وليس في الخارج شيء موصوف بالامتناع أو لا عقل وليس الامتناع فرض شيء في الخارج حتى يكون جهة لا لول يطابق الخارج والمطابق للوجود هو عدم ذلك المتصور في الخارج عدم ما ضروريا للذات ذلك المتصور فليس الامتناع من حيث هو موجود في العقل ممتنع اغمايتم موصوفة ثابتة في العقل لمتصور ذهني مقبوس الى وجوده الخارج ولا يلزم من ذلك القول بالواسطة

موجود امرتين وهو محال وان كانت معدومة فهو محال من وجهين (أحدهما) انه اذا كانت معدومة كانت باقية على العدم الاصلى ومع البقاء على العدم الاصلى يستحيل ان يتحقق معنى التغير من العدم الى الوجود ولان معنى الحدوث صفة موجودة والا ثبت الواسطة والصفة الموصوفة بالوجود يستحيل قيامها بالمعدوم (الثاني) متى كانت معدومة كان العدم الاصلى باقيا ومتى كان العدم الاصلى باقيا لم يكن النقل في التغير من العدم حاصل فثبت ان الماهية حالة الحدوث لا بوجود ولا معدومة (١) وله تقرير آخر وهو ان الماهية اذا انتقلت من العدم الى الوجود فحالة الانتقال لا بد وان تكون لا معدومة ولا موجودة لانها لو كانت معدومة فهي بعد لم تأخذ في الانتقال بل هي باقية كما كانت قبل ذلك ولو كانت موجودة فقد حصل المنتقل اليها وحصل المنتقل اليها بتمامه لم يبق الانتقال بل ينقطع فظاهرا ان حالة حصول الانتقال لا بد وان تكون متوسطة طابين المنتقل عنه والمنتقل اليه فوجب ان يكون خارجا عن حد العدم الدفرف وغير داخل الى حد الوجود الصريف (٢) فهذه الاشكالات قطرة من بحار الاشكالات الواردة على قولنا الشئ اما ان يكون واما ان لا يكون واذا كان حال اقوى البديهيات كذلك فله ظنك بالاضافة (٣) (الحجة الثانية) لم تذكر البديهيات فانجد العقل جازما بأمر

(١) أقول الماهية لا تكون موجودة الا في زمان الوجود اما في زمان العدم لا ماهية الا في التصور العقلي كما تقر في بيان الامتناع وكذلك في ان الحدوث ان مفهوم الحدوث على ما هو معنى يدخل فيه ثلاثة اشياء الوجود والعدم ونسبة بينهما ولا شئ مما يدخل في مفهومه والعدم والنسبة اليه موجودة في الخارج والحدوث معنى معقول موصوفه تحصل في العقل عند عقل العدم والوجود المرتب عليه في الفعل والماهية الموصوفة بتلك الصفة لا تكون موصوفة بالوجود وحده فلا تكون موجودة في الخارج بل انما تكون موجودة في العقل ولا يلزم من ذلك واسطة بين الوجود والعدم لان معنى الواسطة ان تكون الماهية في الخارج غير موصوفة بالوجود ولا بالعدم وذلك محال لان كون الماهية في الخارج هو وجودها الخارجى فكونها في الخارج غير موصوفة بالوجود تناقض لا يقال الجسم في ان انتقاله من السكون الى الحركة موجود وليس موصوف بالسكون ولا بالحركة ولا يمكن ان يقال الجسم في ذلك الآن موجود في العقل فقط فاذا هو في ذلك الزمان لا ساكن ولا متحرك ويلزم منه واسطة بين السكون والحركة المتقابلين (لانا نقول) وجود الحركة لا يمكن الا في زمان وكذلك وجود السكون وانتفاؤها عن شئ من شأنه ان يوجد أحدهما فيه يقتضى واسطة بينهما يمكن الجسم في الآن الذى هو الفعل المشترك بين زمان السكون وزمان الحركة لا يكون من شأنه ان يوجد فيه حركة او سكون فلا يلزم من وجوده في ذلك الآن ثبوت واسطة بين الحركة والسكون يكون الجسم موصوفا بهما في ذلك الآن ثبوت وهذا بخلاف ما نحن فيه لان الماهية في الآن لا تكون موصوفة بالوجود المحض لا تكون ثابتة فان ثبوتها في حال اتصافها بالوجود فقط

(٢) أقول الاخذ في الانتقال وانقطاع الانتقال لا يصح الا اذا كان الانتقال واقعا في شئ موجود بالقدريج كالحركة اما اذا كان الانتقال من شئ فلا يكون هناك أحد ولا انقطاع والمتوسط بين المنتقل عنه والمنتقل اليه لا يعتل الا اذا كان موجودين وهما لما لم يكن المنتقل عنه ثابتا فلا ثبوت للانتقال أصلا والموصوف لا ثبوت صفة له الا اذا كان أصل الثبوت له فاذا لا متوسط بين الوجود والعدم

(٣) أقول هذه الاشكالات لا تنشكك غير الاذهان التي تعودت ولم تألف الذنار في الحقائق والمناظر الممتزجة لا يشك في انها اغلاط ومناطات

القول بالجواهر الفرد حق والدليل عليه ان الحركة والزمان كل واحد منهما مركب من أجزاء متعاقبة كل واحد منهما لا يقبل القسمة بحسب الزمان فوجب ان يكون الجسم مركبا من أجزاء متجزئة بيان المقام الاول في الحركة وهـ وانه لا بد ان يحصل من الحركة في الحال بشئ والا لا يمنع ان يصير ماضيا ومستقبلا لان الحاضر هو الذى يتوقع حضوره ولم يحصل فلو لم يكن شئ منه حاصل في الحال لا يمنع كونه ماضيا ومستقبلا فيلزم في الحركة أصلا وهو محال ثم نقول الذى وجد منها في الحال غير منقسم انقساما يكون أحد نصفه قبل الآخر والا لم يكن كل الحاضر حاضرا وهذا خلاف واذا ثبت هذا فعند انقضاء ذلك الجزء الذى لا يقبل القسمة يحصل جزء آخر لا يقبل القسمة وكذا الثالث والرابع فثبت ان الحركة مركبة من أمور كل واحد منها لا يقبل القسمة التي يكون أحد جزئها سابقا على الآخر واما بيان ان الامر كذلك في الزمان فلان الآن الحاضر الذى هو نهاية الماضي

كثيرة كجزءه بالاوليات مع أن الجزم غير جائز فيها وذلك يوجب تطرق التهمة الى حكم العقل ببيان  
 لأول من وجوه (أحدها) أنا إذا رأينا زيدا ثم غمضنا العين لحظة ثم فتحنا في الحال وشاهدنا زيدا مرة  
 أخرى جزمنا أن زيدا الذي شاهدناه ثانيا هو الذي شاهدناه أولا وهذا الجزم غير جائز لاحتمال أن  
 الله تعالى أعدم الزيد الأول في تلك اللحظة التي غمضنا العين فيها وخلق في الحال مثله وهذا على مذهب  
 المسلمين وأما على مذهب الفلاسفة فلعله حدث شكل غريب فلكي اقتضى هذا النوع في التصرف في  
 هيولى عالم الوجود والفساد وهو وان كان بعينه داجدا ليكمه جائز عندهم وعلى هذا التقدير يكون  
 الزيد الذي شاهدناه ثانيا غير الزيد الأول (١) الثاني أنا إذا شاهدنا انسانا شابا أو شيخا علمنا  
 بالضرورة أنه ما خلق الآن دفعة واحدة من غير أب وأم بل كان قبل ذلك طفلا ومترعرا وشابا حتى  
 صار الآن شيخا وهذا الجزم غير ثابت أما على مذهب المسلمين فللفاعل المختار وأما على مذهب  
 الفلاسفة فلشكل الغريب (٢) الثالث في إذا خرجت من دار في أعلم أن ما فيها من الاواني  
 وغيره لم ينقلب أنا فاضلا مدققين في علوم النطق والهندسة ولم يتقلب ما فيها من الاجساد ذهبها وياقوتها  
 وانه ليس تحت رحلي باتوت بقدر مائة ألف من وان مياه البحار والارضية لم ينقلب أحد ماودها  
 والاحتمال في الكل قائم ولا يندفع ذلك بأنني اذا نظرت اليها ثانيا وجدتها كما كانت لاحتمال أن  
 يقال انها انقلبت الى هذه الصفات في زمان غيبي عنها ثم عند عودى اليها صارت كما كانت اما للفاعل

(١) أقول العقل جازم بلاتردد ان هذا الزيد هو الاول ولو كان حكمه موقوفا على نفي الاحتمال  
 المذكور لمكان ذلك الجزم نظرا بالبداهة والمسلمون لم ينفقوا على ان اعدام الموجودات في ممكن قالوا  
 المؤثر هو كل موجود يحصل من موجوده واثروا لهذا ذهب المعتزلة الى ان الاعداد يكون بايجاد ضد  
 الوجود حتى مشايخهم قالوا ان الله تعالى قبل ان قيامه يخلق عرضا هو الفناء لافي محل وهو ضد جميع  
 ماسوى الله تعالى فيغنى بوجوده ماسوى الله تعالى وهو لا يبقى زمانين فيفتنى ولا شئ غير وجهه الله  
 تعالى وذهب النظام الى ان جميع الاجسام والاعراض غير باقى زمانين بل يحدده الله تعالى حاله لا  
 وزهبت الاشاعرة الى مثل هذا القول في الاعراض وقال جميع من لا يجوز اعادة المعدوم بان الاجسام  
 لا تنفى ولكن تنفى التاليفات التي بين اجزائها فيكون لاجل ذلك هالكه فاعدام زيد الاول ليس بممكن  
 عند أكثر المسلمين وما لا يمكن لا يكون مقبولا للفاعل المختار وأما على مذهب الفلاسفة فالشكل  
 الغريب لا يكون الاسبابا فاعلاما ولا بدسعه من سبب قابل حين يحصل الاثر ومادة زيد الاول ونفسه  
 لا يمكن ان تنفى ومادة زيد الثاني لا يمكن ان تنصل بها صورته الابدحصولا عند الله تعالى انسانى وتغذية  
 ونشوح حتى يصير بعد مرور مدة من الزمان انسانا كما لا ينفك الدعوى على المسلمين وعلى الفلاسفة غير  
 مطابقة لمذاهبهم وهب انهم يقولون بذلك الان العقل لما كان جازما بنفي ذلك الاحتمال لا يقع للعلاء  
 شك في البداهات بسبب امثال هذه الخرافات فان قيل وكيف حال مجزئات الانبياء عليهم السلام قلت  
 ليس في مجزئاتهم اعدام شئ باقى فان جعل العصا حية ثم اعادتها الى سيرتها الاولى ليس بالتبديل صورة  
 بصورة واخراج الناقه من الجبل وانفجار الماء من الحجر واحياء الموتى وغير ذلك امور محكمة في العقل  
 ليس فيها اعدام باقى وايجاد مثل المتقدم دفعة مع ان بعضها اتا وبلاط عليه لا يمكن ابرادها هنا

(٢) أقول العقل لا يشك فيما جزم بسبب هذا القول الذي قاله وان لم يكن هذا الجزم مثل الجزم بان  
 الكل أعظم من الجزء امكن التفاوت بينهما كما لا يبلغ حد يجعل أحدهما الجزئين طبعاً واعتبر القضايا  
 القهرية فانه لا تبلغ في الجزم حد الاوليات مع انها يقينية بعدة عن الارتباب واما عند الفلاسفة  
 فيحال أن يتولد شئ من غير أسباب مادية واستعدادات وترتبة كالمزج

ومادة المستقبل لا يقبل  
 القسمة واللام يكن حاضرا  
 واذا عدم يكون عدم دفعة  
 أيضا فان العدم متصل  
 بان الوجود وكذا القول  
 في الثاني والثالث فالزمان  
 مركب من آتات متتالية  
 كل واحد منها لا يقبل  
 القسمة واذا ثبت هذا  
 فالقدر الذي يتحرك  
 المتحرك عليه بالجزء الذي  
 لا يتجزى من الحركة في  
 الآن الذي لا ينقسم ان  
 كان منقسم كانت الحركة  
 الى نصفين سابقتين على  
 الحركة من نصفها الى  
 آخرها فكون ذلك الجزء  
 من الحركة منقسم وذلك  
 الآن من الزمان منقسم  
 وهو محال وان لم يكن  
 منقسم فهو الجوهر الفرد  
 احتجوا بان قالوا اذا وضعنا  
 جوهرين بين جوهرين  
 فالوجه الذي من المتوسط  
 يلاقى اليمين غير الوجه  
 الذي منه يلاقى اليسار  
 فيكون منقسمين فنقول لم  
 لا يجوز ان يقال الذات  
 واحدة والوجهان عرضان  
 فامان بها وهذا قول نفاة  
 الجوهر الفرد فانهم قالوا  
 الجسم انما يلاقى جسم  
 آخر بسطه ثم يقابل سطحه  
 عرض قائم به كذاها هنا  
 (المسئلة التاسعة)



(المسئلة العاشرة)

(الباب الثالث)

﴿المسئلة الاولى﴾

الاجسام محدثة لا  
للافسدة لنا وجود الحجة  
الاولى لو كان الجسم أزليا  
لكان في الازل اما ان يكون  
ساكننا ومهركا والقسمان



باطل لان فبدل القول  
 يكونه ازايا اما الحصر  
 فظاهر لان الجسم لا بد وان  
 يكون حاصلا في حين فان  
 كان مستقرافيه فهو  
 الساكن وان كان متغلا  
 الى حين آخر فهو المتحرك  
 وانما قلنا انه بمنع كونه  
 متحركا لوجوه أحدها  
 ماهية الحركة الانتقال من  
 حالة الى حالة وهذه الماهية  
 تقتضي كونها مستمرة  
 بالغير والازل عبارة عن  
 في المستمرة بالغير والجمع  
 بينهما محال وثانيها انه لم  
 يحصل في الازل شيء من  
 الحركات فكيف ازل وان  
 حصل فان لم يكن مستمرا  
 بنى آخر فهو اول الحركات  
 وان كان مستمرا بنى آخر  
 كان الازل مستمرا بغيره  
 وهو محال وثالثها ان كل  
 واحد من تلك الحركات اذا  
 كان حادثا كان مستمرا  
 بعدم الاول فتملك العدم  
 باسرها محتمة في الازل فان  
 حصل مع شيء من  
 الموجودات لزم كون السابق  
 مقارنا له بوجوه محال  
 وان لم يحصل مع شيء من  
 الموجودات كانت تلك  
 الحركات اول وهو المطلوب  
 وانما قلنا انه بمنع كون  
 الاجسام ساكنة في الازل  
 لاننا قد قلنا على ان السكون

مذهب فجزمه بمهمة تلك المقدمة الباطلة باطل فظهر ان البديهة منهمة (١) (المهمة الخامسة) اما  
 نرى لاختلاف الامزجة والعادات تأثيرا في الاعتقادات وذلك بقدر في البديهييات اما الامزجة فلان  
 ضدها هي المزاج يستقيم الايلاام وغايظ المزاج التامسي القلب قد يستحسنه فرب انسان يستحسن  
 شيئا ويستقبحه غيره واما الادوات فهو ان الانسان اذا مارس كلمات الفلاسفة وألفها من اول عمره  
 الى آخره بما صار بحيث يقطع بمهمة كل ما يقولونه وبفساد كل ما يقولون بمفهوم ومن مارس  
 كلام المتكلمين كان الامر بالعكس وكذا القول في ارباب الملل فان المسلم المتقليد يستقيم كلام  
 اليهودي في اول الولد واليهودي بالعكس وما ذاك الا بسبب العادات واذا ثبت أن لاختلاف الامزجة  
 والعادات اثر في الجزم بما لا يجب الجزم به فعل الجزم بهذه البديهييات لمزاج عام واولا فعام وعلى هذا  
 التقدير لا يجب الوثوق (لا يقال) ان الانسان يفرض نفسه خالية عن مقتضيات الامزجة والعادات  
 فمما يجزم العقل به في تلك الحالة كان حقا لان الجازم به في هذه الحالة فهو صريح العقل لا المزاج  
 والعادة (لانا نقول) اننا فرضنا خلوا النفس عن المزاج والعادة لكن فرضنا خلوا بوجوب حصول  
 الخلو فاعلمنا وان فرضنا خلوا النفس عن المزاج والعادة لكن فرضنا خلوا بوجوب حصول  
 العقل سلما ان فرضنا خلوا بوجوب الخلو لكن لعل في نفوسنا من الهيئات المزاجية والعادية ما لانعرفه  
 على التفصيل وحيث لا يمكننا فرض خلوا النفس عنهما وذلك بسبب المهمة (٢) فهذا مجموع أدلة  
 الطاعنين في البديهييات ثم قالوا لخصوهم اما ان تشغلوا بالجواب عما ذكرنا ولا تشغلوا به فان  
 اشتغلتم بالجواب حصل غرضنا لانكم حينئذ تكونون معترفين بان الاقرار بالبديهييات لا يصفو عن  
 الشوائب الابواب عن هذه الاشكالات ولا شك ان الجواب عنها لا يصلح الابدق النظر  
 والوقوف على النظري اولى بان يكون نظريا فكانت البديهييات مفتقرة الى النظريات المتقدمة  
 الى البديهييات هذا خلف وان لم تشغلوا بالجواب بقيت الشبهة المذكورة خالية عن الجواب ومن المعلوم  
 بالبديهة ان مع بقائها لا يصلح الجزم بالبديهييات فقد توهم القدرح في البديهييات على كلا  
 التقديرين (٣) (الفرقة الرابعة) السوفسطائية الذين قد حوا في الحسيات والبديهييات وقالوا

(١) اقول قصود افهام بعض الناس عن التمييز بين الحق والباطل واعتمادهم على ما يقدرونه  
 من آرائهم واسانذتهم بوجوب حسن ظنهم فيهم ايسر بقادح في الاوليات وايضا التشكيك في النظريات  
 ليست تعارض الدليلين او النقل من مذهب الى مذهب بسبب ترجيح أحد دليلين متعارضين لا بدح  
 في النظريات وصناعة المنطق لاصحاب صناعة سوفسطائية ثمانية انما يبين لارشاد العقلاء الى طريق الحق  
 ومحنة ما يقتضي الضلال في العلة ثندا لمباحث النظرية

(٢) اقول اما استحسان الاشياء واستقبحاها فيهي القول فيها واما مقتضيات الطبائع والعادات  
 والديانات فلا شك في كونها مؤثرة في اعتقادات العوام لكنها لا تعارض متانة الحق الذي يعرف به  
 جميع العقلاء في البه والصبين والجان وقد حذر العلماء طالع الحق عن متابعة الاواء والطبائع  
 والعادات بمثل قول القائل رؤساء الشياطين ثلاثة شوائب الطبيعة ووساوس العادة ونواميس  
 الامثلة ولا شك ان البديهييات لا تنقدح بها

(٣) اقول عدم الاشياء بالجووب لا يقتضي بقاء الشيء في الاوليات فانها مع جزم  
 العقل غير مؤثرة في العقول السليمة بل انما لا يشتغل بالجواب لفقدان ما يقتضون عليه من مبادئ  
 الايجاب وان يكون الاوليات مستغنية عن الذب عنها بالهجوم والبيانات لا يقال في جوابهم ان شبهة تكلم  
 التي اوردتموها ليست قضايها حسيية فهي اما بديهييات واما نظريات مستندة الى بديهييات فلو كانت

ظهر بكلام الفريقين تطرق لتهمة الى الحاكم الحسبي والعلوي والعلوي. فلا بد وان يكون في حاكم آخر فوقها ولا يجوز أن يكون ذلك الحاكم هو الاستدلال لانه فرعها فلو صححناها به لزم الدور ولا نجد حاكما آخر فوقها فاذل الطريق الاتتوقف لا يقال هذا الكلام الذي ذكرتم ان أفادك علما بفساد الحسمات والبدهييات قد ناقضت والاقتضاءت بسقوطه (لانا نقول) هذا الكلام الذي ذكرته أنت بغيره القطع بالثبوت والذي ذكرته أنا بغيره التهمة والشك انما يتولد من هذا المأخذ فاننا شك وشاك في أني شك وهم جوا واعلم أن الاشتغال بالجواب عن هذه الشبهة يحصل غرضهم على ما قررروه في كلماتهم فالصواب أن لا نشغل بالجواب عن الانا نه ان علما بان الواحد نصف الاثنين وان النار حارة والشمس مضيئة لا يزول عما ذكره بل الطريق أن يبعد ذنوا حتى يعترفوا بالحسمات واذا اعترفوا بالحسمات فقد اعترفوا بالبدهييات أعني الفرق بين وجود الالم وعدمه وأما الأجوبة المفصلة عن هذه الاسئلة فسيجيء في الابواب المستقبلة ان شاء الله تعالى (١) في المقدمة الثانية

في أحكام النظر المعترفون بالتصديقات البديهية والمحسوسة اختلفوا في انه هل يمكن تركها بحيث يتأدى ذلك التركيب الى ضرورة ما ليس بعلوم معلوما والجمهور من أهل العالم قالوا به والكلام فيه وفي تعاريفه يستدعي مسائل **مسئلة** النظر ترتب تصديقات لم يتوصل بها الى تصديقات أخر فاف من صدق بأن العالم متغير بكل متغير يمكن حتى لو نه التصديق بأن العالم ممكن ولا معنى لفكره الا ما حضر في ذهنه من التصديقات المستلزمين للتصديق الثالث ثم المستلزمان ان كانا يقينين كل لازم كذلك وان كانا ظاهريين أو أحدهما فاللازم كذلك ومنهم من جعل الفكرة أمرا وراء هذه التصديقات المترتبة اما عدمها وهو الذي يقال الفكر مجرد العقل عن الغفلات أو وجودها وهو الذي يقال الفكر هو تحديد العقل فحواله وتولات وهذا كما ان الرؤية بالعين يتقدمها تحديد النظر الى المرء وهو تقيب الحدثة فحواله التماس الرؤية به بالمرء وكذا الرؤية بالعين

قادرة في البديهيات امكن كانت قادرة في أنفسها لانهم يقولون نحن لم نقصد في ايراد هذه الشبهة ابطال البديهيات باليقين بل قصدنا ايقاع الشك فيها وكيف ما كان قصودنا حاصل

(١) أقول ان قوما من الناس يظنون ان السوفسطائية قوم لهم نخلة ويقتشعون الى ثلاث طوائف الاول ادريية وهم الذين قالوا نحن شاكون وشاكون في اننا شاكون وهم جوا والعنادية وهم الذين يقولون ما من قضية بديهية أو نظرية الا وهما معارضة ومقاومة بمثلها في القوة والقبول عند الاذعان والعنادية وهم الذين يقولون مذهب كل قوم حق بالقياس اليهم وباطل بالقياس الى خصومهم وقد يكون طرفا النقيض حقا بالقياس الى شخصين وايس في نفس الامر شئ يمتنع واما أهل التحقيق فقد قالوا هذه لفظة من لغة اليونانيين فان وفابا غتهم اسم العلم أو الحكمة واسطاطسم للغلط فدوسطا كنهاء علم الغلط كما كان فيلا اسم للحب وفيلسوف بمعنى محب العلم ثم عرب هذان اللفظان واشتق منهما السفسطة والفلسفة قالوا وايس ولا يمكن أن يكون في العالم قوم ينتحلون هذا المذهب بل كل غلط سفسطائي في موضوع غلط وكثير من الناس متحيزون لامذهب لهم أصلا وقد ثبت مثل هذه الامثلة والبرادات ذلك المتحيزون من طلبة العلم واسندوها الى السوفسطائيين والله أعلم بحقيقة الحال والطريق الذي ذكره صاحب الكتاب أعني التعذيب انما اختاروه لاختلاف الاعتراف منهم ببعض القضايا الواجب قبولها لئلا يتمكنوا من ارشادهم أو لبحث معهم بناء على ما اعترفوا به فهذا ما اعتدى في هذه المباحث والحق ان تدبر كتاب الاصول الدينية بمثل هذا الكلام يقتضي تسليل طلاب الحق والله ولي التوفيق

صفة موجودة فنقول هذا السكون لو كان أزليا امتنع زواله وامتنع زواله فلا يكون أزليا لان الملازمة ان لا زلي ان كان واجبا لله وجب ان يمتنع عدمه وان كان ممكنا لله امتنع ان لا يمتنع عدمه الى المآثر الواجب لذاته قطعا للدور والتمسك وذلك المآثر يمتنع ان يكون فاعلا مختارا لان الفاعل المختار انما يفعل بواسطة القصد والاختيار وكل من كان كذلك كان فعله مختارا فلا لزوم يمتنع ان يكون فاعلا للفاعل المختار وان كان ذلك المآثر موجبا فان كان تأثيره غير موقوف على شرط لزم من وجوب دوام تلك العلة وجوب دوام ذلك الاثر وان كان موقفا على شرط فذلك الشرط لا بد وان يكون واجبا لله أو موجبا للواجب لذاته بالدليل الذي سبق ذكره فثبت ان العلة وشرط تأثيرها واجبا لله فوجب دوام المفعول فثبت ان هذا السكون لو كان أزليا لامتنع زواله وانما قلنا انه لا يمتنع زواله لان الاجسام متمثلة ومتى كان كذلك كان الجسم جائزا لخروج عن حيزه ومتى كان كذلك كان ذلك السكون جائزا

بتقدمها لتحديق العقل نحو المطلوب التماسا لرؤيته بالبعيدة (١) **مسألة** الفكرة المفيدة  
 للعلم موجود والسمنية أنكره مطلقا وجميع من المهتمدين اعترفوا به في العديديات والهندسيات  
 وأنكره في الالهيات وزعموا أن المقصد الأقصى فيها الأخذ بالاولى والاخلاق أما الجزم فلا سبيل  
 اليه لنا أن كل واحد من مقدمة المثال المذكورة يقيني وقد يجهت معان في الذهن اجتماعا مستلزما  
 للنتيجة المذكورة فالنظر المفيد للعلم موجودا محتج المنكرون للنظر مطلعا بأموار أربعة أولها العلم  
 بأن الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم لا يجوز أن يكون ضروريا إذ كثيرا ينكشف الامر بخلافه  
 ولا نظريا والالزام التسلسل وهو محال ثانيها أن المطلوب ان كان معلوما فلا فائدة في طلبه والا فإذ وجد  
 كيف يعرف أنه مطلوبه وثالثها أن الانسان قد يكون مصرا على صحة دلائل زمانا مديدا ثم يظهر له  
 بعد ذلك ضعفه بدليل ثان وذلك الاحتمال قائم في ذلك الثاني ومع قيام الاحتمال لا يحصل التعمين  
 رابعها أن العلم بالمقدمتين لا يحصل معاني الذهن بدليل انما خرج في أنفسنا انما في وجهنا الذهن فهو  
 استحضار معلوم قد مر عليه في تلك الحالة توجيهه نحو استحضار معلوم آخر فال حاضر في الذهن أبدا  
 ليس الا العلم بقدمه واحدة وذلك غير منتج بالاتفاق فالفكر لا يفيد العلم احتج المنكرون للنظر في  
 الالهيات بوجهين أحدهما ان كان طلب التصديق موقوف على تصور الموضوع والمجهول  
 والحقائق الالهية غير متصورة لنا لما سبق فانه تصور الاما تجده بحواسنا ونفوسنا أو عقولنا وإذا قد  
 التصور الذي هو شرط التصديق امتنع التصديق أيضا وثانيهما ان أظهر الاشياء للانسان وأقربها  
 منه هو بيته التي اليها يشير بقوله انما ثم ان العقلاء اختلفوا في تلك الهوية اختلافا لا يكاد يمكن الجزم  
 بواحد منها فعمهم من قال هي هذا الهيكل المحسوس ومنهم من قال أجسام سارية فيه ومنهم من قال  
 جزء لا يتجزأ في القلب ومنهم من قال المزاج ومنهم من قال النفس الناطقة وإذا كان علم الانسان بأظهر  
 الامور وأقربها منه كذلك فكيف يكون حاله في معرفة أخفى الامور وأبعدا منها نسبة عنه الجواب  
 عن الاول أنه نظري والتسلسل عن لازم لان لزوم النتيجة عن المقدمتين اذا كان ضروريا كانتا  
 ضروريين اما ابتداء أو بواسطة شأنهما كذلك وعنده علم ضروري بأن اللازم عن الضروري ضروري  
 علم بالضرورة ان الحاصل علم وعن الثاني أنه معلوم التصور ومجهول التصديق والمطلوب هو التصديق  
 فاذا وجدته ميمزه عن غيره بالضرورة والمعلوم وعن الثالث أنه معارض بالغلط الحس وعن الرابع ان قد  
 نعقل القضية الشرطية وهي مركبة من جملتين والحق كملزوم احدى الجملتين للآخرى يستدعي حضور  
 العلم بهما حال الحق كذلك للزوم وذلك يدل على امكان اجتماع العلمين دفعة في الذهن وعن الخامس  
 هب ان تلك الماهيات غير متصورة بحسب حقائقها لكنها متصورة بحسب عوارضها المشتركة بينهما  
 وبين المحدثات وذلك كاف في امكان التصديق وعن السادس أن ما ذكرتموه يدل على صعوبة تحصيل

الزوال وانما قلنا ان  
 الاجسام متمثلة لانها  
 متمثلة في الجسمانية  
 والجسمية والامتداد في  
 الجهات فان لم يخالف  
 بعضها بعضا في شيء من  
 أجزاء الماهية فقد ثبت  
 التماثل وان حصلت هذه  
 المخالفة فبإيه المشاركة  
 وهو مجموع الجسمانية مغاير  
 لما به المخالفة وعند هذا  
 نقول وان كان ما به  
 المشاركة محلا وما به المخالفة  
 حاله فلهذا يقتضي كون  
 الدوات التي هي الاجسام  
 متمثلة في تمام الماهية  
 الا انه قامت بها اعراض  
 مختلفة وذلك لا يضرنافي  
 غرضنا ولو كان ما به  
 المشاركة حاله وما به المخالفة  
 محلا فهذا محال لان ما به  
 المخالفة ان كان في نفسه  
 حجما وذاها في الجهات  
 كان محل الجسمانية نفس  
 الجسمانية وهو محال وان لم  
 يكن حجما ولا محلا بالجزم  
 أصلا لزم ان يكون الحاصل  
 في الحيز حاله في الحاصل  
 له في الحيز وذلك محال واما  
 ان لم يكن أحدهما من  
 الاعتبارين حاله في الآخر  
 ولا محلا فحينئذ يكون  
 ما به المشاركة ذوات قائمة  
 بانفسها خالية عن جهات  
 الاختلافات فثبت ان

(١) أتول انه حد النظر بما هو أخص منه لان هذا الحد مختص بالاقبال من المبادئ التصديقية  
 الى المطالب وقاما يقيم مثل هذا النظر ابتداء والا كثيرا ينقل من المطالب أولا الى مبادئها ثم من  
 مبادئها اليها وهذا لا يدخل بتمامه في الحد المذكور وأيضا ترتب تصوراتها الى تصور آخر  
 لم يدخل فيه وهذا القسم هو الذي أمكن صاحب الكتاب ويتقدم ذلك تحليل تصوراتها الى مبادئ يتألف  
 منها الحد اعني الانتقال من المحدود الى الحد حتى ينافي بعد ذلك الانتقال من الحد الى المحدود والحد  
 الجامع للنظر أن يقال النظر هو الانتقال من أمور حاصلة في الذهن الى أمور مستحصلة هي المقاصد  
 والفكر بحسب الاصطلاح كما اراد للنظر

الاجسام متمثلة واذا ثبت  
هذا فنقول لما صح خروج  
بعض الاجسام عن حيزه  
وجب أن يصح خروج  
الكل عن حيزه وبتقدير  
خروجه عن حيزه فقد  
بطل ذلك السكون لانه  
لا معنى للسكون المعين الا  
ذلك الحصول المعين في  
ذلك الحيز فاذ لم يبق ذلك  
الحصول وجب أن لا يبقى  
ذلك السكون فقد ثبت أن  
السكون لو كان أزليا لما  
زال وثبت انه زال فوجب  
أن لا يكون أزليا فثبت أن  
الجسم لو كان أزليا لكان  
في الازل اما أن يكون  
محركا واما ساكنا وثبت  
فساد القسمين فيمتنع كونه  
أزليا احتج القائلون بقدوم  
الاجسام بأن قالوا كل  
مالا بد منه في كونه سهانه  
وتعالى موجد العالم كان  
حاصلا في الازل ومتى كان  
كذلك لم أن لا يتخلف  
العالم عن الله تعالى بيان  
الاول انه لو لم يكن كذلك  
لافتقر حدوث ذلك  
الاعتبار الى محدث آخر  
ويعود الكلام الاول فيه  
ويلزم التسلسل بيان  
الثاني انه لما حصل كل  
مالا بد منه في المؤثرية  
امتنع تخلف الاثر عنه اذ لو  
لم يكن حصول هذا القف

هذا العلم لا على تعذره (١) **مسألة** لا حاجة في معرفة الله تعالى وتقدس الى العلم خلافا  
للاحدية لعنهم الله تعالى لانه متى حصل العلم بأن العالم ممكن وكل ممكن فله مؤثر علمنا ان العالم له مؤثر  
سواء كان هناك معه لم أم لا واعتماد الجمهور منا ومن المعتزلة في ابطال قولهم على أمرين أحدهما أن  
حصول العلم بالشيء لو افتقر الى العلم لا فتقر علمه بكونه معما الى مع علم آخر ولزم التسلسل والثاني أنا  
لا نعلم كون العلم صادقا لا بعد العلم بأن الله تعالى صدقه بواسطة اظهار المعجزة على يده فلو توقف العلم  
بالله سبحانه وتعالى على قوله لزم الدور فهذان الوجهان ضعيفان عندي أما الاول فلا احتمال أن يكون  
عقل النبي والامام أكمل من عقول سائر الناس فلا جرم كان عقله مستقلا بادرار الحقائق وعقل  
غيره لم يكن مستقلا وكان محتاجا الى التعليم وأما الثاني فلان ذلك انما يلزم على من يقول العقل  
معزول مطلقا وقول المعلم وحده مفيد للعلم أما من يقول العقل لا بد منه لكنه غير كاف بل لا بد منه  
من معلم آخر برشدنا الى الادلة ويوقفنا على الجواب في الشبهات ولا يلزم منه ذلك لانا نقول عقولنا  
غير مستقلة بمعرفة الدلائل والجواب عن الشبهات فلا بد من امام يعلمنا تلك الادلة والاجوبة حتى انا  
بواسطة تعليمه وقوة عقولنا نعرف تلك الحقائق ومن جملة تلك الحقائق هو ان يعلمنا ما يدل على امامته  
وعلى هذا التقدير لا يلزم الدور والتسلسل واحتجوا بأن ترى الاختلاف مستمر بين أهل العالم ولو كفى  
العقل لما كان كذلك ونرى أن الانسان وحده لا يستقل بتفصيل اضعاف العلوم بل لا بد له من  
أساتذته يدله على أن العقل غير كاف والجواب عن الاول أن من أتى بالنظر على الوجه  
المذكور لا يعرف له ما ذكرت وعن الثاني أنه لا نزاع في العسر لكن الامتناع ممنوع والازم التسلسل  
ثم اننا نطالبهم بتعيين ذلك الامام ونبين أنه من أجهل الناس (٢) **مسألة** الناظر يجب  
أن لا يكون عالما بالمطلوب لان النظر طاب وطالب الحاصل محال لا يقال ربما علمنا الشيء ثم ننظر في

(١) أقول حاصل الجواب عن أدل شبهة السمنية أن العلم بأن نتيجة القياس المفروض علم نظري  
حاصل من مقدمتين احدهما أن تلك النتيجة لازمة بالضرورة لضرورة وتبين وهذه المقدمة ظاهرة  
البيان كما ذكره في المنطق وثانيتهما ان كل لازم بالضرورة لضرورة وتبين علم بالضرورة فاذا نتيجة القياس  
المفروض علم بالضرورة بداهة يحصل من نفس تصورهما فينقطع التسلسل والجواب عن ثانی شبهة  
كما ذكرها الجواب عن ثالثها وهو المعارضة بغلط الحس فالحاصل منه ان الحس يغلط مع انكم معترفون  
بكون حكمه حقا فغلط العقل أيضا شبهة فاما أن يعترفوا بحقيقة أحكام العقل واما أن ينكروا حقيقة  
أحكام الحس وهذا جواب جدلي والجواب الحق ان وقوع الغلط في البعض مع جواز الاحتمال لا يترأضه  
لا يوجب رد الكل والاحتمال غير باق مع جزم العقل وعن رابعها وخامسها كما ذكر وأما السادس  
فالقول بالجزء الذي لا يجزى في القلب مذهب ابن الراوندي والقول بالهيكل المحسوس مذهب بعض  
المتكلمين ومذهب محققين ان تلك الهوية باجزاء تتعلق بها الحياة والقول بالاجسام اللطيفة السارية  
في البدن مذهب النظام من المعتزلة والقول بالمزاج مذهب جالينوس وبعض اطباء والقول بالنفس  
لناطق مذهب جمع من المتكلمين وجه والرد الحكماء والجواب عنه ما ذكره

(٢) أقول هم لا يمتنعون استلزام مقدمات اثبات الصانع لنتائجها لكن نقول هذا وحده لا يجزى  
ولا يحصل به النجاة الا اذا اتصل به تعليم اقوال النبي صلى الله عليه وسلم لم أمرت أن أقاتل الناس حتى  
يقولوا لا اله الا الله وكثير من اناس كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لم يأخذوا ذلك منه ما كان يقبل  
قولهم وامثال هذا كثيرة مثل قل هو الله أحد واعلم أنه لا اله الا الله فأمرهم بهذا القول وهو العلم وان لم  
تقبلوا قوله كفرتم مع انهم معترفون بوجود الصانع كما حكى عنهم في قوله عز من قائل واثن سألهم من

الاستدلال عليه بدليل ثان لاننا نقول المطلوب هناك ليس المدلول بل كون الشا في دليلا عليه وهو غير معلوم وأن لا يكون جاهلا جهلا مركبا لان صاحب هذا الجهل جازم بكونه عالما وذلك يقتضيه من لاقدام على الطلب ثم امتناع الاجتماع ذاتي أولا صارف فيه خلاف (١) **المسئلة** المشهور في بيان وجوب النظر أن معرفة الله تعالى واجبة ولا يمكن تحصيلها الا بالنظر وما يتوقف الواجب المطلق عليه وكان مقدورا لا يكلف فهو واجب على ماسيا في بيانه في أصول الفقه ان شاء الله تعالى الاعتراض عليه لان سلم انه يمكن ايجاب العلم وهذا لان التصديق يتوقف على حصول تصور الطرفين والتصور غير مكتسب على ما مر ثم اذا سلم ان كان التصديق من لوازمهما كما في الاوليات لم يكن التصديق مكتسبا ايضا وان لم يكن ضروريا فافتقر فيه الى توسط مقدمة أخرى الحال فيها كما في الاول ولا يتسلسل الى غير النهاية بل ينتهي الى الاوليات وهي غير مكتسبة لا تصور طرفها ولا استلزام ذلك التصورين للتصديق لاثبات أحدهما لا آخر أو سلمه عنه ثم ان لزوم ما يلزم من ضروري وكذا القول في اللازم الثالث والرابع فظهر أن العلوم غير مقدورة البتة فكان الامر بها أمرا بما لا يطاق وانه غير جائز ولو صح ابطال أصل الدليل (٢) سلمنا امكان الامر بالعالم لكن لا نسلم امكان الامر بمعرفة الله تعالى لان معرفة الايجاب تتوقف على معرفة الموجب فقبل معرفة الموجب لا يمكن معرفة

خاق السموات والارض يقول الله وفي امثاله فلو كانت العقول كالمسئلة نقالت العرب نحن نثبت الصانع بقولنا ونعرف توحيد الله ولا نحتاج في ذلك اليك وقد اختصر مقدمتهم هذه في كلام مر جرو هو قوله العقل يكفي أم لا فان كان يكفي فليس لاحد من الخلق حتى الانبياء عليهم السلام هداية غيره من العقلاء وان لم يكن فهو اعتراف بالاحتياج الى التعاليم ولهم كلام كثير في اثبات مذهبهم والحق ان التعاليم في المعقولات ليس بضروري مع انه اعانة وهداية وحث على استعمال العقل وفي المنقولات ضروري والانبياء ما جاءوا لتعليم الصنف الاول وحده بل له وللصنف الثاني فان العقل لا يتطرق الى ما يرشدون اليه واماقوله ان انطاقيهم يتعين ذلك الامام وبنين انه من أجهل الناس فغير لازم عليهم لانهم ما يدعون ان امامهم يعلمهم علمائهم ايدعون ان متابعيه والاعتراف بما ستمه اذا صار مصافا الى المعارف العقلية وغيرها حصل النجاة والا فلا وضعف هذه الدعوى وتعميرها عن الحجة ظاهرة غير محتاج فيها الى اطناب

(١) أقول امامنا قال اجتماع النظر والجهل المركب في واحد بعينه ممتنع لذاته كاجتماع النقيضين أو الله دين اخرج بان النظر يجب أن يكون مقارنا للشك والجهل المركب مقارن للجزم واجتماعهما هو اجتماع النقيضين ومناقضة اللوازم قريبة من مناقضة المزومات وقال بذلك أبو هاشم ومن قال عدم اجتماعهما وجودا صارف كالا كل مع الامة لاء انما قال بذلك لانه يجوز وجود النظر مع عدم الشك واليه ذهب القضي وهو مذهب الحكماء قالوا ان كثيرا من الناس يتعلمون من غير أن يسبق شك الى أذهانهم وذهب أبو هاشم الى ان الشرع يمنع أن يكون شاكا

(٢) أقول قدم الكلام على قوله التصور غير مكتسب ولا وجه لاعادته اما التصديقات فان كانت أولية فالجرح بين تصوري طرفيها مكتسب وهو الحصول في قوله اذا حصل وما يحصل بتوسط اكتساب فهو مكتسب والتوسط في قوله افتقر فيه الى توسط مقدمة أخرى عبارة عن الاكتساب فاذا ظهر ان من العلوم ما هو مكتسب والقول بان الامر بما لا يطاق غير جائز مخالف لمذهب أهل السنة وقوله لوصح ذلك ابطال أصل الدليل كلام يتعلق بمسئلة الجبر والقدر ولا وجه للاشتغال بهما ههنا

ممتنع كان اختصاص الوقت المعين بالوقوع ان كان لامر زائد فهذا يدح في قوانين كل ما لا بد منه في المؤثرية كان حاصل في الازل وان كان لا لامر زائد لزوم محال الممكن المتساوي لا مرجع وذلك يوجب نفي الصانع وهو محال والجواب انه لو صح ما ذكرتم لزوم دوام جميع الموجودات بدوام المبادى فوجب أن لا يحصل في العالم شيء من المتغيرات ولما كان ذلك باطلا لزم بسلان قولكم

**المسئلة الثانية** في اثبات العلم بالصانع اعلم انه ما أن يستدل على وجود الصانع بالامكان أو بالحدوث وعلى كلا التقديرين فلما في الدوات أو في الصفات فهذه طرق أربعة الاول امكان الدوات فنقول لاشك في وجود موجود فلهذا الموجودان كان واجبا لذاته فهو المتصور وان كان ممكنا فلا بد له من مؤثر فذلك المؤثر ان كان واجبا فهو المتصور وان كان ممكنا فله مؤثر وذلك المؤثر ان كان هو الذي كان أثره لازم افتقار كل واحد منهما الى الآخر فليزوم كون كل واحد منهما ممتنعا الى نفسه



والاجاب فيكون الامر بمعرفة المطلوب وجب تكليفها بالمحال (١) سلمناه لكن لان لم يورد الاسر به بل الامر انما جاء بالاعتقاد المطابق لتقليد اكان أو علما لانه عليه الصلاة والسلام ما كاف واحدا بهذه الادلة (٢) سلمنا ان التقليد غير كاف لذكر لم قلتم ان الظن غير كاف والاعتماد على قوله تعالى فاعلم ضعيف لان الظن الغالب قد يسمى علما ولان الخطاب خاص ولان الادلة اللفظية غير يقينية على ما سيأتي ان شاء الله تعالى فلا يمكن بناء المطالب اليقينية عليها (٣) سلمنا وان كان ما الدليل على أنه لا طريق الى المعرفة سوى النظر ثم انما على سبيل التبرع نذكر طرفا آخر وهو قول الامام المعصوم أو الالهام أو تصفية الباطن كما يقوله أهل التدرف ولا نقول اننا لا طريق سوى الاستدلال لان المسألة لم اذا انظر الدهري وانقطع في الحال وجب ان لا يبقى على الدين لان الشك في مقدمة واحدة من الدليل كاف في حصول الشك في المدلول وذلك يقتضي أن يخرج المسلم عن الدين في كل لحظة بسبب كل ما يجرس في خاطره من الاشكالية (٤) سلمنا لكن لم قلتم ان الواجب الابه فهو واجب فان قلت لولم يجب لكان ذلك تكليفيا بما لا يطاق قلت ولم قلت أنه غير جائز بل التكليف بأسرها كذلك لان ما علم الله تعالى وقوعه وجب وما علم عدمه امتنع (٥) سلمناه لكن تكليف ما لا يطاق انما يلزم لو كان

(١) أقول اما المعترلة فلا يقولون بوجوب المعرفة من جهة الامر بل من جهة الدليل فلا يريد عليهم هذا الاشكال واما أهل السنة فيقولون استمع الامر بالوجوب واسكنه بوجوبان في المستمع التفحص منه واذا تفحص حصل العلم السمي بالوجوب وهذا هو المراد من قوله بوجوب المعرفة سمي واما كان معرفة الايجاب لا يتوقف على معرفة الموجب ويكتفي بالاستماع في تحقيق الايجاب ولا يلزم منه تكليفه بالمحال

(٢) أقول اما المعترلة فلا يحتاجون الى ورود الامر واما أهل السنة فيقولون يورد الامر والتكليف به كما في قوله تعالى قل انظر واوفى أمثاله طاهر متفق عليه انما الخلاف في ان تحقيق ادلة فرض على الكفاية أو على الاعيان

(٣) أقول الظن يمكن الزوال وفي زواله خطر عظيم وقد ورد النص الصريح بالامر بالاحتمال عن الخطر فيتعين الامر بتحصيل اليقين قطعا وأيضا الوجوب الشرعي يثبت بالادلة الظنية وهذه الدلالة توقع الظن بوجوب المعرفة على الوجه اليقيني

(٤) أقول القائلون بان المعرفة تحصل من قول الامام لا يشكرون انظر بل يشبهون النظر بنظر العين وقول الامام بالنزول الخارج ويقولون كما يتم الابصار الابه ما فلا تحصل المعرفة في مجموعهما ولفظة التعليم دالة على مجموعهما واما الالهام فلو ثبت وقوعه لما أمّن صاحبه انه من الله أو من غيره الابه والنظر وان لم يدر على العبارة عنه وأما تصفية الباطن فان أهل التصوف مجمعون على انها لا تفيد الابه مدطه أيينة النفس في المعرفة سواء حصلت في يقين أو تقليد وأما زوال الاعتقاد بوقوع الشك في بعض المقدمات فذلك انما يمكن ان غير المتيقنين كالمقلدين ومن يجري مجراهم وذلك ان اليقين لا يمكن أن يزول

(٥) أقول ما لا يتم لواجب المطلق الابه وكان مقدورا لكاف كان واجبا عليه فالذي كلفه الاتيان به كلفه كيف ما كان وهو قادر عليه من جهة تقديم ما لا يتم ذلك الفعل الابه فهو مكلف بذلك التقدم أو لا يتم بتلك الفعل ثانيا وما وجب رفوع العلم لله وقوعه فهو وجوب لاحق بالواقع بعد فرض وقوعه واما بوجوب بوجوب الوقوع فان العلم بالشيء لا يكون علته من حيث هو علم والافعال بطوع الشمس غدا لا يكون علته اطلوعه غدا وذلك محال فان المعلوم الواحد لا يكون له الالة واحدة ولو كان العلم



الامر بالمعرفة ثابتا على الإطلاق وهو ممنوع فلم لا يجوز أن تكون صيغة الإمران كانت مطلقة في اللفظ  
 لكن في المعنى مقيدة كما في قوله تعالى وآتوا الزكاة الجواب عن هذه الاشئلة وان كان ممكنا لكن  
 الاولى التعويل على ظواهر النصوص كقوله تعالى قل انظر وا (١) **مسئلة** وجوب النظر  
 سمى خلافا للمعتزلة وبعض الفقهاء من الشافعية والحنفية لما قوله تعالى وما كنا معذبين حتى  
 نعمت رسولا ولان فائدة لوجوب الثواب والعقاب ولا يقع من الله تعالى شيء من أفعاله فلا يمكن  
 القطع بالثواب والعقاب من جهة العقل فلا يمكن القطع بالوجوب واحتجوا بأنه لو لم يثبت الوجوب  
 الا بالسمع الذي لا يعلم صحته الا بالنظر للمخاطب أن يقول اني لا أنظر حتى لا أعرف كونه السمع صدقا  
 وذلك مفض الى اخام الانبياء والجواب أن هذا لازم عليكم أيضا لان وجوب النظر وان كان عندكم  
 عقليا لكنه غير معلوم بضرورة العقل لما أن العلم بوجوب النظر يتوقف عند المعتزلة على العلم  
 بوجوب معرفة الله تعالى وأن النظر طريق اليها والاطريق اليها سواء وان ما لا يتم الواجب الا به فهو  
 واجب وكل واحد من هذه المقدمات نظري والموقوف على النظري نظري فكان العلم بوجوب النظر  
 عندهم نظريا فلما عذب أن يقول لا أنظر حتى لا أعرف وجوب النظر ثم الجواب ان الوجوب  
 لا يتوقف على العلم بالوجوب والالزام الدور بل يكفي فيه اسكان العلم بالوجوب والامكان هنا حاصل  
 في الجملة (٢) **مسئلة** اختلفوا في أول الواجبات منهم من قال هو المعرفة ومنهم من قال  
 هو النظر المقيد بالمعرفة ومنهم من قال هو القصد الى هذا النظر وهذا خلاف لفظي لانه ان كان  
 المراد منه أول الواجبات المقصودة بالقصد الاول فلاشك انه هو المعرفة عند من يجعلها مقصورة  
 والنظر عند من لا يجعل العلم مقدورا وان كان المراد أول الواجبات كيف كانت فلاشك ان القصد  
 (٣) **مسئلة** حصول العلم عقيب النظر الصحيح بالمادة عند الاشعري وبالتولد عند المعتزلة

قبول القسمة وكل جسم  
 وكل قائم بالجسم فانه  
 مركب ومنقسم فثبت ان  
 واجب الوجود لذاته  
 موجود غير هذه الاجسام  
 وغير الصفات القائمة  
 بالاجسام وهو المطلوب  
 (الطريق الثاني) الاستدلال  
 بحديث الدوات على  
 وجود واجب الوجود  
 فنقول الاجسام محدثة  
 وكل محدث فله محدث  
 والعلم به ضروري كما يبينه  
 فجميع الاجسام لها  
 محدث وذلك المحدث يمنع  
 أن يكون جسما أو جسمانيا  
 والالزم كونه محدثا لنفسه  
 وهو محال الا أنه بقي ههنا  
 أن يقال فلم لا يجوز أن  
 يكون محدث الاجسام  
 ممكن لذاته فحينئذ نفترق  
 ابطال الدور والتسلسل  
 الى الدليل المتقدم  
 (الطريق الثالث) الاستدلال  
 باسكان الصفات فنقول  
 قد دللنا على ان الاجسام  
 بأسرها متساوية في تمام  
 المساهية واذا كانت كذلك  
 كان اختصاص جسم  
 الفلك بمساهية صار فلما  
 واختصاص جسم الارض  
 بمساهية صار ارضا أمرا جائزا  
 فلا بد له من مخصص وذلك  
 المخصص ان كان جسما  
 افتقر في تركيبه وتألفه الى

السابق منافية للاختيار امكن الله تعالى غير مختار في أدائه المحدثه وهو باطل بالاتفاق

(١) أقول الوجوب الشرعي لا يرتفع باحتمال الخصم - يص بل يرتفع بالخصم - يص الواقع المعلوم  
 وقوعه والا فلا يكون شيء بواجب شرعي أصلا واما التعويل على ظواهر النص مع التشكيك بمثل هذه  
 الاشئلة فكما امتنع

(٢) أقول - حكى عن القفال الشافعي من أصحاب الشافعي وعن بعض الفقهاء الحنفية مع كونهم -  
 من أهل السنة أنهم قالوا بوجوب المعرفة عقلا والقول بان المعرفة واجبة هو احدى مقدمات المسئلة  
 المتقدمة وقوله فائدة لوجوب الثواب والعقاب فيه نظر لان أهل السنة لا يوجبون الثواب على الطاعة  
 والمعتزلة يقولون بان القول بوجوب الثواب على الطاعة سمعي والوجوب العقلي يثبت باسحقاق تاركه  
 لدم عقلا فهنا الاستدلال ساقط واما قوله في معارضة المعتزلة بغير متوجه عليهم - لان وجوب النظر  
 عندهم ليس بمتوقف على العلم بالوجوب بل قالوا دفع الضرر المظنون الذي له يلحق بسبب الجهل  
 بانهم واجب في البديهة العقلية وذلك لا يمكن الا بمعرفة وذلك لا يزول بترك النظر بل اغناي زول  
 بالنظر واما الوجوب السمي فلو كفي فيه اسكان العلم بوجوب للزم أن يجب على المكلفين ما لا يعلمونه  
 أصلا لان امكان العلم بصدق الواجبات غير الذي يعلمونه حاصل والى جواب أن يقال امكان العلم بصدق  
 الاوامر السمعية يقتضي وجوب النظر فيها

(٣) أقول - حكى عن أبي الحسن الاشعري ان أول الواجبات هو العلم بالله تعالى واما القول بان  
 أول الواجبات هو النظر فهو مذهب المعتزلة وقيل اليه مذهب أبو اسحاق الاشعري فرائني ومذهب امام  
 الحرمين الى أن أول الواجبات هو الشك وهذا ليس بصحيح لان الشك لا يكون مقدورا وان كان مقدورا

والاصح الوجوب لاعلى سبيل التولد أما الوجوب فلان كل من علم أن العالم منفرد بكل متغير يمكن  
فمع حضوره ذين العلمين في الدهن يستعمل أن لا يعلم أن العالم يمكن والعلم بهذا الامتناع ضروري  
وأما بطلان التولد فلان العلم في نفسه يمكن فيكون مقصورا لله تعالى فيمتنع وقوعه بغير قدرته  
والقياس على التذكر لا يفيد اليقين ولا الالتزام لانهم انما لم يقولوا في التذكر اهله لا توجد في النظر فان  
صحت تلك العلة تطهر الفرق والامنعوا الحكم في الاصل (١) **المسئلة** النظر الفاسد لا يولد الجهل ولا  
يستلزمه عنه الجهور من المعتبرة وقيل انه قد يستلزم وهو الحق عندى لما ان كل من اعتقد  
أن العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر فمع حضوره ذين الجهلين استحال أن لا يعتقد أن العالم  
فلا يكون مراد للعاقل وسائر الاختلافات يمتلئ باختلاف الاعتبارات كما بينه  
(١) أقول الاشعري يقول لا مؤثر الا الله تعالى والعلم بعد النظر حادث محتاج الى المؤثر فاذا هو  
فعل الله تعالى وليس على الله شئ واجبا ووقوعه غير واجب وهو أكثرى فهو عادي كطلوع الشمس  
كل يوم وذلك ان أفعال الله المتكررة يقال انه جعلها باجراء العادة وكل ما لا يتكرر أو يتكرر  
قليه لا فهو خارج للعادة أو نادر وأما المعتزلة فلما أثبتوا لبعض الحوادث مؤثرا غير الله تعالى قالوا  
بأن كل فعل يستدر عن فاعله بلا توسط شئ آخر كالأعتماد من الحيوان يقولون انه حصل منه  
بالمباشرة وكل ما يصدر عنه بتوسط شئ آخر كالحركة التي تصدر عنه بواسطة الاعتماد يقولون انه  
حصل منه بالتولد وهو نادر الاشعري ان الله يخلق العلم بعد النظر على سبيل اجراء العادة وليس  
بممتنع أن لا يخلقه بعده وقال المعتزلة انه يحصل من الناظر بتوسط النظر على سبيل التولد فهو  
متولد واجب وقوعه بعد النظر وقوع المعلول بعد العلة التامة وصاحب الكتاب وافق الاشعري في  
كونه من فعل الله تعالى ووافق المعتزلة في كونه واجب الوقوع بعد النظر وخالف الاشعري في  
قوله ليس بمتنع أن لا يخلقه وخالف المعتزلة في انه من فعل الناظر واستدل على الوجوب بالمثال الذي  
ذكره وله أن يدعى ذلك في جميع اللوازم مع المزمومات وللأشعري أن يمنع قوله فمع حضوره ذين  
العلمين في الدهن يستعمل أن لا يحصل العلم بالنتيجة بخوارق العادات فان العاقل يحكم باستحالة وقوع  
النطق من الجمادات وقد يقع ذلك عند ظهور المحزن من الانبياء قبل وانما أخذ صاحب الكتاب بهذا  
القول من القاضي أبي بكر الباقلاني وامام الحرمين فانه ما قال بالاستلزام النظر العلم على سبيل الوجوب  
لا يكون النظر علة أو مولدا ثم ان الأشعري يزعم ان قول المعتزلة باستعمال القياس فان القياس من  
المتكلمين كانوا يستعملون القياس في علم الاصول الذي يستعمل في الفقه وهو الحاق فرع الاصل في  
حكم بسبب جامع له ما يدعون انه السبب في الحكم بالاصل وهو موجود في الفرع فيجب أن يكون  
سببه وهو الحكم موجودا أيضا في الفرع وطلاب اليقين لا يعتمدون عليه بل يقولون هذا القياس  
على تقدير صحة لا يفيد اليقين بل يوقع ظنا فقط وعلى تقدير المساعدة في استعماله ربما يفرقون بين  
الاصل والفرع بما يمنع كون الجامع مقتضيا للحكم في الفرع وان كان مقتضيا له في الاصل فقال  
المصنف قياس الأشعري النظري في قوله ان النظر لا يولد العلم على انه ذكر فان المعتزلة  
يوافقه في أن التذكر لا يولد العلم الذي يعود بالتذكر لا يفيد اليقين بل يكون قياسا غير  
مفيد لليقين ولا الزام على تقدير المساعدة في استعماله القياس في المطالب العقلية لان المعتزلة  
لم يقولوا بالتولد في التذكر لعله توجد في التذكر ولا توجد في النظر وتلك العلة ان التذكر ربما يحصل  
من غير قصد التذكر والنظر لا يحصل من غير قصد الناظر فان صحت تلك العلة تطهر الفرق فسقط  
الاستدلال بهذا القياس والامنع في التذكر أيضا وهو أن يقولوا بالتولد التذكر كما قالوا في النظر بعده

نفسه وهو محال وان لم يكن  
جسما فهو المطلوب  
(الطريق الرابع) الاستدلال  
بحدوث الصفات وهي  
محصورة في دلائل الآفاق  
والانفس كما قال تعالى  
منهم آياتنا في الآفاق  
وفي أنفسهم وأظهرها أن  
تقول النطفة جسم  
متشابهة الاجزاء في السورة  
فاما أن تكون متشابهة  
الاجزاء في نفس الامر  
أولا تكون فان كان الاول  
فقول المؤثر في طباع  
الاعضاء وفي اشكالها يمتنع  
أن يكون هو الطبيعة لان  
الطبيعة الواحدة تقضي  
الشكل الكروي فوجب  
أن يتولد الحيوان على  
شكل الكرة وعلى طبيعة  
واحدة بسيطة وهذا خلف  
وان كان الثاني وجب أن  
يكون كل واحد من تلك  
الاجزاء على شكل الكرة  
فيلزم أن يكون الحيوان على  
شكل الكرات مضموم بعضها  
الى بعض وهذا خلف فثبت  
ان خالق أبدان الحيوانات  
ليست الطبيعة بل فاعل  
مختار ثم يحتاج في اثبات  
كونه واجب الوجود لذاته الى  
ما ذكرنا في الطريق الاول

### المسئلة الثالثة

إله العالم يمتنع أن يكون  
جسما ويدل عليه وجوه

(الاول) انا قد دللنا على تماثل الاجسام واذ اثبت هذا وجب أن يصح على كل واحد منها ما صح على الآخر غير أن هذا يكون اختصاصا به بعلمه وقدرته ووجوب وجوده من الحائزات فوجب افتقاره في حصول هذه الصفات الى فاعل آخر وذلك على واجب الوجود لذاته محال (الثاني) ان قد دللنا على أن الاجسام بأمرها محدثة والاله يجب أن يكون قديما أزليا فيمتنع كونه جسماء (الثالث) انه لو كان جسما لكان مساويا لساير الاجسام في الجسمية فان لم يخالفها باعتبار آخر لم يكن كونه أن يكون مثله هذه المحدثات وان خالفها باعتبار آخر فيا به المشاركة غير مباحة المخالفة فلزم وقوع التركيب في ذاته لكان قد بينا أن وقوع التركيب في ذات واجب الوجود محال (الرابع) وهو انه لو قام بجملة الاجزاء علم واحد وقدره واحدة لزم قيام المرض الواحد بالهمال الكثيرة وهو محال وان قام بكل واحد منها علم على حدة وتدرية على حدة لزم القول بتعدد الآلهة

غنى عن المؤثر وهو جهل احقوا بأن النظر في الشبهة لو استلزم الجهل لكان نظرا الحق في شبهة المبطل يفيد به الجهل جوابه أنه معارض بأن النظر في الدليل لو افاد العلم لكان نظرا المبطل في دليل الحق يفيد به العلم فان جعلت هناك شرط الافادة اعتقاد حقيقة تلك المقدمات فهو جوابنا عما قالوه (١) **مسئلة** قد عرفت أن الفكر هو ترتيب تصديقات يتوسل بها الى تصديقات أخرى ثم التصديقات المستلزمة ان كانت مطابقة لمقتضاها فهو الفكر الصحيح والافوهو الفكر الفاسد (٢) **مسئلة** ذكر ابن سينا أن حضور المقدمتين في الذهن لا يكفي لحصول النتيجة فان الانسان قد يعلم أن هذا الحيوان بغلة وأن كل بغلة عاقرة ومع هذا يظن أنها عاقرة بل لا بد مع حضور المقدمتين من التفطن لكيفية اندراج المقدمة الجزئية تحت الكلية وهذا ضعيف لان اندراج احدى المقدمتين تحت الاخرى اما أن يكون معلوما غائرا لتلك المقدمتين واما أن لا يكون فان كان مغايرا كان ذلك مقدمة أخرى لا بد منها في الانتاج ويكون الكلام في كيفية التمامها مع الاولين كالسكلام في كيفية التمام الاولين وينفص ذلك الى اعتبار ما لانهاية من المقدمات وان لم يكن ذلك معلوما غائرا للمقدمتين استحالة أن يكون شرطا في الانتاج لان الشرط مغاير للشرط وههنا لا مغايرة فلا يكون شرطا واما حديث البغلة فكذلك انما يكون اذا كان الحاضر في الذهن احدى المقدمتين فقط اما الصغرى او الكبرى أما عند اجتماعهما فلا نسلم أنه يمكن الشك في النتيجة (٣) **مسئلة** اختلفوا في أن العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول هل هو عين العلم بالمدلول أم لا والحق أن هنا أمور ثلاثة العلم بذات الدليل كاعلم باسمكان العالم والعلم بذات المدلول كاعلم بأنه لا بد له من مؤثر والعلم بكون الدليل دليلا على المدلول اما العلم بذات الدليل فهو مغاير للعلم بذات المدلول ومستلزم له واما العلم بكون الدليل دليلا على المدلول فهو مغاير ايضا للعلم بذات الدليل والمدلول لانه لم يضافه أمر الى أمر والاضافة بين الشيئين مغايرة لما

وانما يمكن ذلك لهم لارأبأهاشم من المنزلة قال بأن التذكريات نفع للذهن من غير قصد لا يولد العلم المتابع له لان ذلك انما يكون من فعل الله تعالى والذي يفعله العبد بقصد واختياره فهو مولد لان ذلك العلم انما يحصل للعبد بسبب ما هو من فعله

(١) أقول لا يولد والاسكان الجاهل معذور وأما الذين يقولون بالاستلزام فقد اختلفوا والمصنف يقول باستلزامه للجهل وكلامه ظاهر

(٢) أقول الفكر الصحيح مشروط بمطابقة كل واحد من تصديقاته ما في نفس الامر ويكون الترتيب على الوجه الذي ينبغي والشرط الاخير داخل في تصور التصديقات بالاستلزام والفكر الفاسد يكون فاسدا لغوات الشرطين أو أحدهما ويفهم من قوله ذلك ان لا يكون التصديقات المطابقة عن المستلزمة داخلية في الفكر الفاسد

(٣) أقول رده على ابن سينا أيضا ضعف من الذي ادعى ضعفه لان الاندراج ان كان مغايرا للمقدمتين لا يجب أن يكون مقدمة قضية جعلت جزء قياس والاندراج ليس بقضية انما هو جزء صوري يحصل للمقدمتين بعد التأليف والجزء الصوري لا يكون مقدمة والاندراج هو العلم بكون الاضغربة بعض الجزئيات من الاوسط الذي وقع الحكم بالاكثر على جميعها وهذا غير المقدمتين ومعلوم أن بعض المقدمتين لا يفيد النتيجة الا عند هذا العلم وقوله فار لم يكن معلوما غائرا للمقدمتين استعمل أن يكون شرطا في الانتاج انما يصح اذا جعل استلزام المقدمتين اما ان جعل مغاير لهما فمغيرة للصورة لا ادة أو العارض للمعروض وجب أن يكون شرطا في الانتاج مع كونه مغايرا لهما

### المسئلة الرابعة

في استتاع كونه جوهر  
اعلم بان المراد من الجوهر  
المختيز الذي لا ينقسم أو  
المراد منه كونه غنيا عن  
المحل والاول باطل لوجهين  
أحدهما أن الدليل الذي  
ذكرناه في حدوث الاجسام  
قائم بعينه في جميع  
المختيزات فعلى هذا كل  
جوهر محدث والله تعالى  
ليس بمحدث فيمتنع كون  
الاله جوهر الثاني ان  
القائلين بنفي الجوهر الفرد  
قالوا كل مختيز فان عينه  
غير يساره وقد انه غير خلفه  
وكل ما كان كذلك فهو  
منقسم ولا شيء من المنقسم  
بواجب لذته زاما ان كان  
المراد بالجوهر كونه غنيا  
عن المحل فهذا المتي حق  
والنزاع ايس الا في اللفظ

### المسئلة الخامسة

في استتاع كونه في المكان  
ويدل عليه وجوه (الاول)  
ان كل ما كان مختصا  
بالمكان فان كان بحيث  
يتميز فيه جانب عن جانب  
فهو مركب وقد ابطالناه  
وان لم يكن كذلك كان  
كل جوهر الفرد والنقطة  
التي لا تقبل القسمة وقد  
أطبق العقلاء على تنزيه  
الله تعالى عن هذه الصفة  
(الثاني) انه لو كان في الحيز

فالمعلم بها غير المعلم بها ولا يجوز أن يكون المستلزم للمعلم بالممدلول هو العلم بكون الدليل دليلا عليه  
لان العلم باضافة أمر الى أمر متوقف على العلم بالمتضايفين فالعلم بكون الدليل دليلا على الممدلول يتوقف  
على العلم بوجود الممدلول فلو كان العلم بوجود الممدلول مستفادا من العلم بكون الدليل دليلا عليه لزم  
الدور وأنه محال وبالله التوفيق المقدمة الثالثة في الدليل وأقسامه (١) المسئلة الدليل  
هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود الممدلول والامارة هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود الممدلول وكل  
واحد منهما ما أن يكون عقليا محضاً أو سمعياً محضاً أو مركباً من العلم بالعقل فلا بد وأن يكون بحيث  
يلزم من وجوده وجود الممدلول فاللزم حاصل لا محالة من هذا الطرف فان لم يحصل من الطرف  
الآخر فهو الاستدلال بالمشروط على الشرط كالاستدلال بالعلم على الحياة وان حصل من الطرفين  
الآخر فهو الاستدلال بالعلية المعينة على المعلول المعين والمعلول المعين على العلة المطلقة أو المعينة فان  
ثبت التساوي بدليل منفصل أو بأحد المعلولين على الثاني وهو مركب من الاولين أو بأحد الممتلزمين  
على الآخر كالمضايفين اما السمعى المحض فمحال لان خبر الغير مالم يدرك بالعقل صدقه لم يقد وأما  
المركب فظاهر (٢) المسئلة الدليل اللفظي لا يفيد اليقين الا عند ثبوت أمور عشرة عصمة  
رواة مفردات تلك الالفاظ واعراضها ونصريفها وعدم الاشتراك والمجاز والمثقل والمختص  
بالاشخاص والازمنة وعدم الضمائر والتأخير والتقديم والنسخ وعدم المعارض التي لو كان  
رجح عليه اذ ترجح النقل على العقل يقتضي القبح في العقل المستلزم للقدح في النقل لا فتقاره اليه  
واذا كان المنتج ظنيا فحاطت بالنتيجة (٣) المسئلة الثقلبات باثرها مستندة الى

(١) أقول يريد أن يبين أن العلم بوجه دلالة الدليل على الممدلول ليس هو عين العلم بالممدلول فبين أن  
العلم باضافة أمر الى أمر متوقف على العلم بالمضايفين وهو الذي يكتفيه ثم انه أراد أن يبين أن الاسرار الاضافي  
ليس هو المستلزم للعلم بالممدلول واحتج بأنه متوقف على وجود الممدلول فلا يكون مستفادا منه وهذا  
البيان غير موافق للدعوى لان المعلول مع كونه مستفادا من العلة مستلزم لها فان أرادني تخصيصه  
بالاستلزام فليس في البيان ما يفي به ذلك واعلم أن هذه المسئلة انما تجري بين المتكلمين عند  
استدلالهم بوجود ماسوى الله على وجوده تعالى فيقولون لا يجوز أن يكون وجه دلالة وجود ماسوى  
الله على وجوده مغاير له ما فان المغاير لوجوده داخل في وجود ماسواه والمغاير لوجود ماسواه هو  
وجوده فقط والجواب عنه أن العلم بوجه دلالة الدليل على الممدلول الذي هو مغاير لهما هو امر اعتباري  
عقل ليس بوجود في الخارج كما سيحى في تحقيق التضايف

(٢) أقول الصواب أن يقال الدليل هو الذي يلزم من النظر فيه العلم بالممدلول فان من الممدلول مالا  
وجوده ويستدل عليه كفى العلم الذي يستدل عليه بنفي الحياة وكذلك الدليل والامارة هي التي يلزم  
من النظر فيها العلم بالممدلول وأما قوله فاللزم حاصل لا محالة من هذا الطرف وان حصل من الطرف  
الآخر فهو كذلك فلا مشكل في أن اللزوم اذا حصل من الطرفين كان الطرفين متلازمين ثم قوله  
بع ذلك أو بأحد المتلازمين على الآخر هو عين ما قاله أولا لانه قسمه والاختلاف بينهما ليس الا  
بالامثلة والتلازم بين المضايفين في الحقيقة ليس مغاير لما ذكر في العلة والمعلول لان ذات كل واحد  
من المضايفين علة للاضافة المتعلقة بالآخر في نوع من دلالة العلم على المعلول لانه واقع مرتين في  
الجانبين والباقي ظاهر

(٣) أقول كثير من الفقه يقولون الدليل اللفظي يفيد العلم وذهب المصنف الى انه لا يفيد  
عنه هذه الامور ويزاد في بعض النسخ وعدم النسخ ومحكمات القرآن لا يقع فيها اشتبا بسبب رواة الالفاظ

صدق الرسول فكل ما يتوقف العلم بصدق الرسول على العلم به لا يمكن اثباته بالنقل والالزام الدور اما الذي لا يكون كذلك فكل ما كان خبرا بوقوعه بما لا يجب عقلا وقوعه كان الطريق اليه النقل ليس الا وهو اما العام كالعاديات او الخاص كالكتاب والسنة والخارج عن القسمين يمكن اثباته في الجملة بالعقل والنقل معا (١) **مسئلة** اذا استدلنا بشئ على شئ فاما ان يكون أحدهما أخص من الثاني أولا يكون والاخر على قسمين لانه اما ان يستدل بالعام على الخاص وهو القياس في عرف المنطقيين أو بالعكس وهو الاستقراء وأما الثاني فلا يمكن الاستدلال بأحدهما على الآخر الا اذا انفردا تحت وصف مشترك بينهما فيستدل بشئ الحكم في إحدى الصورتين على ان المنطوق هو المشترك ثم يستدل بذلك على ثبوته في الصورة الأخرى وهو القياس في عرف الفقهاء وهو في الحقيقة مركب من القسمين الأولين ثم القياس بالمعنى الأول على خمسة أقسام أحدها ان نحكم بزموم شئ انشئ فيلزم من وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم تحقيقا للزوم ولا يلزم من عدم الملزوم عدم اللازم ولا من وجود اللازم وجود الملزوم تصحيا للعدم وثاني التقسيم التخصيص الى قسمين فانه يلزم من دفع أيهما كان ثبوت الآخر ومن ثبوت أيهما كان ارتفاع الآخر وثالثها اذا حكمنا بثبوت الالف لكل ما ثبت له الباء أو بانتفاء الالف عن كل ما ثبت له الباء ثم رأينا الباء ثابتة لكل الجسيم أو لبعضه حكمنا بثبوت الالف ورابعها اذا حكمنا بالالف ثابتة للباء وسلبا بغير الجيم فان كان وقت الساب والايجاب واحدا كفي ذلك في مبيانية الطرفين فأما اذا لم يعين الوقت لم ينتج الاعتدال الدوام في إحدى الطرفين لان دوام إحدى القضيتين يوجب الآخر كيف كان وخامسها اذا حصل وصفان في محل واحد فقد التقياه في ما في الخارج عنه فربما يحصل ذلك الالتقاء وربما لا يحصل فلا جرم كان اللازم منه هو الحكم الجزئي وتفاصيل هذه المناهج مذكور في كتبنا المنطقية اركان الثاني في تقسيم المعلومات المعلوم اما ان يكون موجودا أو معدوما فهنا ثلاث مسائل (٢) **مسئلة** الأولى في أحكام الموجودات كصور الوجود والعدم بديهي لان ذلك التصديق يتوقف على هذين

وتصريفها واهرامها والاشترك والنسخ والتقديم والتأخير وبسبب المعارض العقلي فان وقع فيها شئ بسبب المجاز أو التخصيص أو الاضمار فمكن

(١) أقول الذي يستند الى صدق الرسول فقط كالاشياء التي نقلت عنه عليه الصلاة والسلام بالتواتر فان النقل عنه يصير ضروريا كما مر بخمس صلوات تشتمل على سبع عشرة ركعة في اليوم والليلة وأمثال ذلك لا طريق اليه الا العقل وكل ما كان العلم بصدق الرسول متوقفا عليه هو كاثبات المصانع العالم القادر المختار المتكلم والخارج عن القسمين كتوحيد الاله وعصمة الانبياء والنقل العام كالعاديات مثل ما ينقل بالتواتر الذي يحصل العلم به لمن يصدق الرسول ولمن لا يصدقه والخاص لمن يصدقه هو ما شتمل عليه الكتاب والسنة

(٢) أقول يريد ايراد جمع الحجج مفصلة بقول موبخ وهو في غاية الحسن والبلاغة وذلك انه قسم الاستدلالات الى ثلاثة أقسام قياس المنطقيين والاستقراء وقياس الفقهاء المسمى عند المنطقيين بالتمثيل وأخر القول في التسم الاول اما الاستقراء فهو الحكم على كل ما ثبت لجزئياته فان كانت الجزئيات محصورة فهي بالاستقراء التام والقياس المقسم كقولنا العدد اما زوج واما فرد وكل زوج يعد بالواحد وكل فرد يعد بالواحد وكل عدد يعد بالواحد وهذا يقيني وان لم تكن الجزئيات محصورة فذلك الحكم كمن يكون ظنيلا لا احتمال أن يكون جزئي غير ما ذكر بخلاف ما ذكر والمثال المشهور فيه الحكم بأن كل حيوان يحرك ذكاه الاسفل عند المضغ لكون الناس وجميع البهائم والسماع كذلك وذلك الحكم

لكان اما أن يكون متناها من كل الجوانب أو غير متناه من كل الجوانب أو يكون متناها من بعض الجوانب دون البعض والاول باطل والا لكان اختصاصه بذلك المقدار المتناهي من كل الجوانب دون الزائد والناتقص محتاجا الى محض وذلك يوجب الحدوث والثاني باطل لان كل بعد فانه يقل الزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فهو متناه ولان على هذا التقدير يكون مركبا لان البعد الممتد الى غير النهاية يفرض فيه نقطة كبيرة ولان على هذا التقدير تكون الحدودات مختلطة بذاته والثالث باطل لان القول بالبعد الذي لانهية له محال بالدليل الذي ذكرناه سواء كان من كل الجوانب أو من بعضها ولان الجانب المتناهي غير ماض وغير متناه فيلزم وقوع التركيب والوجه الثالث ان العالم كرة فلو حصل فوق أحد الجوانب لصار أعلى بالنسبة الى أقوام آخرين ولو أحاط بجميع الجوانب صار معنى هذا الكلام ان الله العالم فلك من الافلاك المحيطة



التصورين وما يتوقف عليه البديهي أولى أن يكون كذلك ولأن العلم بالوجود جزء من العلم بأنه موجود وإذا كان العلم بالمركب بديهيا كان العلم بغيره كذلك (١) الثانية ذهب جمهور الفلاسفة

غير يقيني ر بما يقع فيه مختلف في جزئي غير هذه الجزئيات كالتمساح فانه يحرك الفل الأعلى عند المنع  
واما قياس الفقهاء فظني أيضا لأن ثبوت الحكم في إحدى الصورتين لا يدل على أن علة ذلك الثبوت هو  
الامر المشترك ولو ثبت أن المشترك علة لذلك الثبوت فمن الجائز أن يكون علة خاصة بتلك  
الصورة أعني يكون خصوصية تلك الصورة شرطاً في عليةها اما أن ثبت أن عليةه للحكم عام حيث  
كان رجع هذا القسم إلى القسم الأول أعني الاستدلال بالكل على جزئياته وصار ذكر الصورة  
بكون الحكم فيه لها ثابته وشوا لا تأثير له أصلاً وإنما يختص هذا بالفقه لا أنهم يكتبون بمحصل الظن  
ولا يستعمله جميعهم أيضاً ما قوله هو بالحقيقة مركب من الأولين ولأنه يستدل فيه بجزئي على كلي كما في  
الاستقراء الآن الاستقراء لا يقتضي على جزئي واحد ثم يستدل من ذلك الكل على الجزئي الآخر  
وذلك أيضاً ليس يقينياً فهو مركب مما يشبه الأولين وابس منهما ثم القياس بالمعنى الأول ينقسم إلى  
استثنائي واقتراضي فالاستثنائي ما تركب من مقدمتين أولاهما شرطية والآخرى مقرونة بـ يمكن وتكون  
عن إحدى طرفي الشرطية أو نقيضها والاقتراضي هو الذي لا يكون كذلك والاستثنائي ينقسم إلى  
متصلة ومنفصلة وفي المتصلة يحتمل أن يكون التالي وهو اللازم أهم من المقدم الذي هو المزموم كوجود  
العلم ووجود الحياة فيستدل من غير المزموم ومن غير اللازم ولا يستدل من وجود اللازم ولا من عدم  
المزموم وقد أورد ذكر المنتج منها وغير المنتج في كلمات قليلة وفي المنفصلة يستدل بعين كل واحد على  
نقيض الآخر وبالعكس فينتج أربع نتائج وأما الاقتراضي فلا بد في مقدمته من جزء مشترك بينهما  
ومن جزء خاص لكل واحدة منهما فمتناسبا وإذا اتقى المشترك ثبت الحكم المطلوب بين المتناقضتين  
وهو النتيجة وينقسم إلى أربعة أقسام محكوماً به في أحدها محكوماً عليه في الأخرى وأما محكوماً به فيها  
وأما محكوماً عليه فيها فالأول ينقسم إلى ما يكون المشترك محكوماً به في المقدمة التي يكون التالي من جزئها  
محكوماً عليه في النتيجة ويسمى شكلاً أولاً وأما أن يكون بعكس ذلك ويسمى شكلاً رابعاً ولا يوردي  
أكثر الكتب بعده عن الطبع وأما إذا كان المشترك محكوماً به فيها فيسمى شكلاً ثانياً وإذا كان محكوماً  
عليه فيها فيسمى شكلاً ثالثاً والعدد هو الأول وينتج منه أربعة ضروب لأن المقدمة التي تشتمل على  
الحكم محكوم عليه في النتيجة يجب أن تكون موجبة كلية أو جزئية والأخرى يجب أن تكون كلية موجبة  
أو سالبة والنتائج أربعة موجبة كلية وموجبة جزئية وسالبة كلية وسالبة جزئية وقد أورد ذلك في  
ألفاظ قليلة في غاية الإيجاز والثاني أوردته على سبيل الاختصار والمنتج منه أربعة ضروب  
أيضاً ولا بد من أن يتألف من موجبة وسالبة والمقدمة التي تشتمل على المحكوم عليه في النتيجة  
كلية ولا ينتج إلا سالبة متباينة الباقيين دائماً الحكم ليكون المتباينان كطرفي النقيض والنتائج  
تكون إما سالبة كلية وإما سالبة جزئية والثالث أيضاً أوردته على سبيل الاختصار يجب فيه أن  
يكون المقدمة التي تشتمل على المحكوم عليه في النتيجة موجبة واحداً كلياً والمنتج منه ستة  
أضرب كلها جزئية إما موجبة وإما سالبة وعبر عن الجزئية بقوله يأتي المحكوم والمحكوم عليه في كل  
وفي خارج ذلك المحل فرجاً لا يلتقيان وأما الشكل الرابع فلم يذكره لما مر وتفاصيل ذلك يستدعي  
كلاماً طويلاً

(١) أقول هذا لازم من مذهبه وهو أن التصديق عبارة عن مجموع التصورات مع الحكم وغير  
لازم على مذهب من يقول التصديق هو الحكم وحده لكن الحق ههنا هو الذي ذكره وما اعترض به

بالأرض وذلك لا يقوله  
مسلم وأما الظواهر العقلية  
المشعرة بالجسمية والجهة  
فالجواب الكلي عنها أن  
القواطع العقلية ذات على  
امتناع الجسمية والجهة  
والظواهر العقلية مشعرة  
بمصول هذا المعنى والجمع  
بين تصديقهما محال  
واللازم اجتماع النقيضين  
والجمع بين تكذيبهما  
محال واللازم الخلو عن  
النقيضين والقول بترجيح  
الظواهر العقلية على  
القواطع العقلية محال لأن  
النقل فرع على العقل  
فإن دح في الأصل التصحيح  
الفرع يوجب التدح في  
الأصل والفرع معاهو  
باطل فلم يبق إلا الاقرار  
بقتضي الدلائل العقلية  
القطعية وحل الظواهر  
العقلية أمام التأويل  
وأما على تفويض علمها  
إلى الله سبحانه وتعالى وهو

الحق

المسئلة السادسة

في أن الحلول على الله محال  
والدليل عليه أن المعقول  
من حلول الشيء في غيره  
كون هذا الحال بمعاد ذلك  
المحل في أمر من الأمور  
وواجب الوجود لذاته يتمتع  
أن يكون تبعاً لغيره  
فوجب أن يتمتع عليه

الحلول وان كان المراد  
بالحلول شيئا سوى ما ذكرناه  
فلا بد من افادة تصوره حتى  
ننظر فيه هل يصح اثباته  
في حق الله تعالى أم لا  
المسئلة السابعة

في أنه يستحيل قيام الحوادث  
بذات الله تعالى خلافا  
للكرامة والدليل عليه ان  
كل ما كان قابلا للحوادث  
فانه يستحيل خلوّه عن  
الحوادث وكل ما كان  
يمتنع خلوّه عن الحوادث  
فهو حادث ينتج ان كل  
ما كان قابلا للحوادث فانه  
يكون حادثا وعند هذا نقول  
الاجسام قابلة للحوادث  
فيجب كونها حادثه ونقول  
أيضا ان الله تعالى يمتنع  
أن يكون حادثا نوجب أن  
يتمتع كونه قابلا للحوادث  
والخاصة أن الجمع بين  
قبول الحوادث وبين  
القدم محال فلذلك كرماديل  
على صحة مقدمات هذا  
الدليل فنقول الذي يدل  
على أن كل ما كان قابلا  
للحوادث فانه لا يخلو عن  
الحوادث هو ان كون  
الشيء موصوفا بالصفة  
يمكن الاتصاف بالحدثات  
مشروط بإمكان وجود  
المحدث لان كون الشيء  
موصوفا بالصفة المعينة  
فرع عن تحقق إمكان تلك

والمعتزلة وجع منها الى أن الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات والاقرب أنه ليس كذلك  
لأنه لو كان كذلك لكان مغايرا للماهية فيكون الوجود قائما بما ليس بوجوده وتجويزه يفضي الى  
الشك في وجود الاجسام (١) استجوابا أن مقابل الشيء واحد والابطال المحصر العقلي فيجب أن يكون  
الاثبات الذي هو مقابل الشيء واحدا ولا نه يمكن تقسيم الموجود الى الواجب والممكن ومورد التقسيم  
مشترك بين القسمين ولانا اذا علمنا وجود شيء فلا يتغير ذلك الاعتقاد بتغير اعتقاد كونه جوهر أو عرضا  
وذلك يقتضي أن الوجود أمر مشترك بينهما والجواب عن الاول ان ارتفاع مقابل كل ماهية يحقق  
تلك الماهية ولا واسطة بين هذين القسمين وهذا يدل على ثبوت أمر عام وعن الثاني أن مورد التقسيم  
بالوجوب والإمكان هو الماهية والمعنى أن بقاء تلك الماهية ما أن يكون واجبا أولا يكون وعن  
الثالث أنه يقتضي أن يكون للوجود وجود آخر ويلزم التسلسل (٢) المسئلة الثانية  
في المعدوم المعدوم ما أن يكون ممتنع الثبوت ولا نزاع في أنه نفي محض واما أن يكون ممكن الثبوت  
وهو عندنا وعند أبي الهذيل وأبي الحسين البصري من المعتزلة نفي محض خلافا لما بين من المعتزلة ومحل  
الخلاف أنهم لم يزعموا أن وجود السواد قائم على كونه سوادا ثم زعموا أنه يجوز خلو تلك الماهية من  
صفة الوجود (٣) لئلا يكون وجود السواد عين كونه سوادا على ما مر فيمتنع أن يكون سوادا من عدم الوجود

عليه فيما مر ظاهرا الفساد

(١) أقول لو كان الوجود عرضا ومحله ليس بوجوده كان تجوز ذلك يفضي الى الشك في وجود الاجسام  
ليكن ليس كذلك فان محله الوجود أمر معقول لا مع اعتبار الوجود ولا مع اعتبار اللاوجود ولا مع  
لا اعتبار أحدهما ثم اذا أخذ ذلك الأمر مع الوجود لا بد وان يكون بينهما ما مغايرة ولا يلزم من ذلك كون  
أحدهما حالا والآخر محلا وان كان المصنف يريد أن يقيس الأعراض والاجسام على الوجود والماهية  
الذين جعلهما حالا ومحلا مخصوصين فينبغي أن تكون المقايضة مطابقة وذلك بأن يقول لو كان الوجود  
على تقدير كونه حالا قائما بما ليس بوجوده على ما ليس بذلك الحال لكانت الأعراض الباقية قائمة  
بما لا يدخل تلك الأعراض في مفهومه لا بما لا يكون بوجوده

(٢) أقول قوله في الجواب الاول ان ارتفاع كل ماهية يقابل تحققها ليس جوابا عن الاول فان  
ذلك لا ينافي الاول ببيان ان ارتفاع  $\{ \text{أ} \}$  يقابل تحقق  $\{ \text{ب} \}$  وارتفاع  $\{ \text{ب} \}$  يقابل تحقق  $\{ \text{أ} \}$   
 $\{ \text{ب} \}$  فالارتفاع المطلق المحمول عليه ما وعلى غيرها أمر مشترك وبقائه تحقق مشترك يصح أن يحمل  
على كل تحقق خاص بأحدهما وبغيرهما ونحن لانفي باشتراك الوجود الا ذلك التحقيق المطلق لا هذا  
التحقق ولا ذلك التحقيق وقوله في الجواب الثاني ليس جوابا عن قوله الوجود ينقسم الى واجب وممكن  
فان الذي يفرقه هو رد تلك القسمة في قوله وهو أن بقاء تلك الماهية الخاصة بما أن يكون واجبا أولا  
يكون هو الوجود فان البقاء هو استمرار الوجود وكنه يقول استمرار وجود تلك الماهية كذا وكذا ولولا  
أن استمرار الوجود مشترك بين الواجب وغيره لما صححت هذه القسمة وقوله في الجواب الثالث أيضا  
ليس بجواب عن الحجة الثالثة فانه لا يتصور اشتراك وجود ثان بين الوجود وبين الجوهر العاري عن  
الوجود واللاوجود حتى اذا تغير في التصور وتبدل أحدهما بالآخر في ذلك الوجود المشترك ولزم منه  
أن يكون للوجود وجود آخر

(٣) أقول اعترف ههنا بأن المعدوم مشترك بين الممتنع والممكن ويلزمه من ذلك اشتراك مقابله  
بين الواجب والممكن وينبغي أن يعلم أن القائلين بأن المعدوم شيء يفرقون بين الموجود والثابت وبين  
المعدوم والنفي ويقولون كل موجود ثابت ولا ينعكس وبثبوت واسطة بين الموجود والمعدوم ولا

ولان السوداء المعدومة مشتركة في الثبوت المقابل للانتفاء المحض ومتباينة بخصوصيتها النوعية ومابه  
 الاشتراك غير مابه الامتياز فثبوت تلك الذوات زائد على ماهياتها الخصوصية فهي حال ما فرضناها خالية  
 عن صفة الثبوت موصوفة بها هذا خلاف (١) ولان عدد الذوات المعدومة قابل للزيادة والمقصود ان يكون  
 متناهيا والخصم لا يقول به (٢) ولان الذوات ازلية فلا تكون مقدورة والوجود حال عندهم فلا يكون  
 مقدورا عندهم واذا لم يقع الذات والوجود بالفاعل كانت الذات الموجودة غنية عن الفاعل (٣) ولان  
 السواد المعدوم اما ان يكون واحدا او كثيرا فان كل واحد فلو حدة ان كانت لازمة للماهية امتنع  
 زوالها فوجب أن لا يتعدى في الوجود وان لم تكن لازمة فيفرض ارتفاعها لان كل ما كان محكما  
 لا يلزم من فرض ارتفاعه محال فاذا زالت الوحدة حصل التعدد وهو لا يتحقق الا ذاتا تبين الشيطان  
 بالهوية ثم مابه التباين ان كان من لوازم الماهية فكل شيئين فهما مختلفان بالماهية هذا خلاف وان لم  
 يكن من لوازمها كان الشيء حال عدمه موردا للصفات المتزايلة ولو جاز ذلك لجاز ان يكون محل الحركات  
 والسكنات المتعاقبة عدما محضوا وذلك عين السفسطة (٤) احتجوا بابا من (الحجة الاولى) المعدوم  
 متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت ببيان الاول من ثلاثة اوجه أحدها أن المعدوم معلوم وكل معلوم  
 متميز اما ان المعدوم معلوم فلان طلوع الشمس غدا معلوم الآن وهو معدوم والحركة التي يمكنني أن  
 أفعلها كالحركة الى اليمين والشمال والتي لا يمكنني أن أفعلها كالطيران الى السماء معلومة مع انها  
 معدومة واما ان المعدوم متميز فلاني أميز بين الحركة التي أقدر عليها والتي لا أقدر عليها وأميز بين  
 طلوع الشمس من مغربها ومن مشرقها وكذلك أحكم على احدى الحركتين بأنها توجد غدا وعلى الأخرى  
 بأنها لا توجد ولا معنى للتمييز الا ذلك ثانيا اني قادر على الحركة غدا ويسر وغير قادر على خلق السماء  
 والارض وهذا الامتياز حاصل قبل دخول هذه الاشياء في الوجود فلولا تميز بعض هذه المعدومات  
 عن البعض والاستحالة أن يقال انه يصح مني فعل هذا ولا يصح مني فعل ذلك وثالثها أن الواحد  
 منقاد بريد شي أو بكره شي آخر وان كان المراد والمكروه معدومين ولولا امتياز المراد عن المكروه قبل  
 الوجود والاستحالة أن يكون أحدهما مرادا والآخر مكروها فثبت بهذه الوجوه الثلاثة أن المعدومات  
 يجوزون بين الثابت والمنفي واسطة ولا يقولون للمتنع معدوم بل يقولون انه منفي ويقولون للذوات  
 التي لا تكون موجودة شي وثابت وللتعريفات التي لا تقبل الامع الذوات حال لا موجود ولا معدوم  
 بل هي وسائط بينهما والبصريون من مشايخهم كأبي علي وأبي هاشم والقاضي عبد الجبار واتباعهم  
 يقولون بأن الذوات في العدم جواهر واعراض وأبو القاسم البلخي والبغداديون يقولون بأنها أشياء  
 والفاعل يجعلها جواهر واعراضا

(١) أقول اما الحجة الاولى فقد مر الكلام فيها وأما الثانية فالزام اشتراك الثبوت حالة العدم فهم  
 معترفون به وقوله فهي حال فأمر صناعي معرأة عن صفة الثبوت جوابه اننا فرضناها معرأة عن الوجود  
 لا عن الثبوت ولا يقولون لمابه الامتياز ثابتا بل ان كان ولا بد فهي أحوال  
 (٢) أقول انهم يقولون الزيادة والنقصان يقتضيان التناهي في الموجودات لافي المعدومات  
 (٣) أقول هم يقولون جعل الذوات موصوفة بالوجود امر زائد عليها كالتركيب الذي هو بديل  
 على الاجزاء وهو بالفاعل ولا يلزم من كون الافراد غنية كون المركب غنياعنه  
 (٤) أقول لهم ان يقولوا السوداء حالة العدم لا يوصف بالكثرة وأيضا ان كان معدودا فالتباين ليس  
 من لوازمها ولا يجب أن يكون كل ما يكون لازما للماهية زايلا فلا يكون المعدوم موردا للصفات  
 المتزايلة والسفسطة غير لازمة

فيمنع كونه محلا للحوادث  
**المسئلة الثامنة**  
 في أن الاتحاد على الله تعالى محال ودليله أن أحد الشئيين إذا اتحد بالآخر فان بقيا في هذه الحالة فهما اثنان لا واحد وان عدم ما كان موجودا غيرها وان عدم أحد هادون الثاني امتنع الاتحاد لان المعدوم لا يكون عين الموجود

**المسئلة التاسعة**  
 الالم واللذة على الله تعالى محال لان المعقول من الالم هو الحالة الحاصلة عند تغير المزاج الى الفساد ومن اللذة هو الحالة الحاصلة عند صلاح المزاج فن كان متعاليا عن الجسمية كان هذا محالا في حقه ولان اللذة لو صحت عليه لكان طالبا لتحقيق الملتذ به فان قدر عليه في الازل لزم ايجاد الحادث في الازل وان لم يقدر عليه لكان متألما في الازل بسبب فقدان الملتذ به وهو محال

**المسئلة العاشرة**  
 ذهب أبو علي بن سينا الى أنه لا حقيقة لله تعالى الا الوجود الملتزم بقيد كونه غير عارض للماهية وهذا باطل لوجهين الاول انه

الممكنة متميزة واما ان كل متميز ثابت فلا بد لانفي بالثابت الا كون هذه الماهيات في أنفسها متميزة ومتحققة ومن المعلوم بالضرورة أن امتياز هذه الماهية عن تلك الماهية لا يحصل الا بعد تحقق هذه الماهية وتحقق تلك الاخرى فعلمنا أن هذه الماهيات متحققة حال العدم (الحجة الثانية) أن المعدوم الممكن متميز عن المتنع ولا يجوز أن يكون الامتناع وصفا ثبويا والا لكان الموصوف به ثابتا فيكون المتنع الثبوت واجب الثبوت هذا خلف واذا لم يكن الامتناع ثبويا كان الاسكان ثبويا ضرورة لانه لا بد في المتناقضين من كون أحدهما ثبويا والاخر سلبيا والموصوف بالموصوف الثبوت ثابت فالمعدوم الممكن ثابت والجواب عن الاول ان لم نعلم أن كل معدوم ثابت والذي احتجوا عليه فهو معارض بأمر أربعة أولها أننا نحكم على شريك الله تعالى بالامتناع ولولا اننا نتصوره متميزا عما عداه لاستحال الحكم عليه بالامتناع لان ما لا يتصور لا يمكن الحكم عليه وثانيها أننا نتصور بحرمان زئبق وجبهلا من ياقوت ونحكم باستياز بعض هذه الخيالات عن بعض مع أنها غير ثابتة في العدم لان الجبل من الياقوت عبارة عن أجسام قامت بها اعراض وعند كم ماهيات الجواهر والاعراض وان كانت ثابتة في العدم لكن الجواهر غير موصوفة بالاعراض حال العدم فلا يمكن تقرير ماهية الجبل من حيث أنه جبل حال العدم وثالثها أننا نتصور وجودات هذه الماهيات قبل دخولها في الوجود ونحكم باستياز بعض تلك الوجودات عن بعض فأنى كما عقل امتياز ماهية الحركة بغير ماهية الحركة بسرعة قبل دخولها في الوجود كذلك عقل امتياز وجود أحدي الحركتين عن وجود الاخرى قبل دخولهما في الوجود فلو اقتضى العلم بامتياز الماهيات تحققاتها في العدم لاقتضى العلم بامتياز هذه الوجودات تحققاتها في العدم وذلك باطل بالاتفاق ولان الوجود منقاض للمعدوم والجمع بينهما محال ورابعها أننا نعقل ماهية التركيب والتأليف قبل دخولها في الوجود وهذه الماهية تمتنع تقريرها في العدم لان التأليف عبارة عن اجتماع الاجزاء وتماسها على وجه مخصوص وذلك يمتنع تقريره حال العدم بالاتفاق واذا كان كذلك استحال أن يتقرر ماهية التأليف حال العدم ثم اننا نتصورها قبل وجودها وتميز بينها وبين سائر الماهيات وكذلك نعقل المتحركة والسكونية قبل حصولهما مع أنهما من قبيل الاحوال ولا حصول لهما في العدم فثبت به هذه الوجوه أن التميز الذي لا يستدعي تحقق الماهيات خارج الذهن (١) ثم اننا ان أردت تصنيف الكلام على الخصم فقل ما الذي تعني بكون المعدوم معلوما ان عني به ذلك الضرب من الاستياز الذي تجده في تصور الممتنعات والمركبات والاضافيات فذلك مسلم لكنه لا يقتضي تقرير الماهيات في العدم بالاتفاق وان عني به أمر اخر فذلك فلا بد من افادة تصوره ثم اقامة الحجة عليه فاننا من وراء المنع في المقامين (٢) وأما قوله المعدوم مقدور والمقدور متميز فضعيف لان المقدور

(١) أقول حاصل ما أورده من حججهم على أن المعدوم ثابت هو أنه لا لهم في الحجة الاولى بالتميز على الثبوت واثبات التميز في العلم والقدرة والارادة حال كون المعلومات والمقدورات والمرادات معدومة وادعاء ان التميز يقتضي الثبوت بالضرورة وفي الحجة الثانية بأن الاسكان مقابل الامتناع والامتناع غير ثابت فمقابلته ثابت وهذه الحجة ليست مرضية عندهم فانهم لا يقولون بثبوت الامكان والامتناع ومقابلهما وحاصل الجواب المعارضة باثبات التميز في الممتنعات والممكنات والاحوال كالوجود والتركيب والمتحركة والسكونية وهم لا يقولون بثبوتها ثم ذكر أن هذه التميزات ذهنية وهي لا تستدعي ثبويا خارجيا  
 (٢) أقول هذا تأكيد له معارضة وبيان عدم الفرق بين ما يقربه ويدعي ثبوته وبين ما لا يقربه من المعدومات المتميزة في الذهن

اما أن يكون ثابتا في العدم أولا يكون فان كان ثابتا لم يكن للقدرة فيه تأثير المنة لان اثبات الثابت محال  
 واذا كان كذلك استحتم أن يكون مقدورا وان لم يكن ثابتا كان ذلك اعترافا بأن المقدور غير ثابت  
 وحينئذ لا يمكنهم الاستدلال بكونه مقدورا على كونه ثابتا وهذا هو الجواب عن قولهم المعدم مراد  
 وكل مراد ثابت (١) والجواب عن الحجة الثالثة أن المحكوم عليه بكونه ممكنا ما أن يكون ثابتا في العدم  
 أولا يكون والاول باطل لان عندكم الذوات المعدمة تمتنع عليها التغير والخروج عن الذاتية فلا  
 يمكن جعل الامكان صفة لها وان كان الثاني كان الامكان وصفا للما ليس بثابت في العدم وحينئذ  
 لا يمكنكم الاستدلال بالامكان على كون الممكن ثابتا في العدم وبالله التوفيق (٢) وتفصيل قول الفلاسفة  
 والمعتزلة في المعدمات ثم زعم أبو يعقوب الشحام وأبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم وأبو الحسين الخياط  
 وأبو عبد الله البصري وأبو مصفى ابن عباس والقاضي عبد الجبار بن أحمد وتلاميذهم أن المعدمات  
 الممكنة قبل دخولها في الوجود ذرات وأعيان وحقائق وان تأثير الفاعل ليس في جعلها ذوات بل في  
 جعل تلك الذوات موجودة وانفقوا على أن تلك الذوات متباينة بأشخاصها وانفقوا على أن الثابت  
 من كل نوع من تلك المعدمات عدد غير متناه أما الفلاسفة فقد اتفقوا على أن الممكنات ماهياتها غير  
 وجوداتها وانفقوا على أنه يجوز زعمي تلك الماهيات عن الوجود الخارجي فاما قد نعتل المثلث وان لم  
 يكن له وجود في الخارج وهل يجوز زعميها عن الوجودين معا الخارجي والذهني نص ابن سينا في المقالة  
 الاولى من إلهيات الشفاء على أنه يجوز ومنهم من لم يجوز وانفقوا على أن تلك الماهيات لا توصف بأنها  
 واحدة أو كثيرة لان المفهوم من الوحدة والكثرة مغاير للمفهوم من السواد فاذا اعتبرنا السواد فقط في  
 هذه الحالة لا يمكن الحكم عليها بالوحدة والكثرة والافتقار باعتبارهم السواد غير ذلك يناقض قولنا انما  
 نعتبر السواد فقط بل الماهية لا تنفصل عن الوحدة والكثرة وانفقوا على أن الماهيات غير مجعولة قالوا أن  
 كل ما يجب بالغير يجب ارتفاعه عند ارتفاع ذلك الغير فلو كان كون السواد سوادا بالغير لم عند ارتفاع  
 ذلك الغير أن لا يبقى السواد سوادا لكن القول بأن السواد لا يبقى سوادا محال لان المحكوم عليه هو السواد  
 والمحكوم به أنه ليس بسواد والمحكوم عليه لا بد من تقريره عند حصول المحكوم به فيلزم أن يكون سوادا  
 حال ما لا يكون سوادا وهو محال اما المعتزلة فقد اتفق القائلون منهم بالذوات المعدمة على انها بأمرها  
 متساوية في كونها ذوات وان الاختلاف بينها ليس إلا بالصفات ثم اختلفوا فذهب الجمهور منهم الى انها  
 موصوفة بصفات الاجناس ومرادهم منها أن ذوات الجواهر موصوفة بصفة الجوهرية وذات السواد  
 موصوفة بصفة السوادية وهـ لم يجزوا زعم ابن عباس ان تلك الذوات عارية عن جميع الصفات  
 والصفات لا تحصل الا زمان الوجود ثم القائلون بالصفات زعموا ان صفات الجواهر اما أن تكون عائدة  
 الى الجملة وهي الحياة وكل ما كان مشروطا بها أو الى الافراد وهي اماكن الجواهر رأوا في الاعراض اما  
 الجواهر فقد أثبتوا لها صفات أربعة أحدها الصفة الحاصلة حالتي العدم والوجود وهي الجوهرية

(١) أقول أنه بقول أثر القدرة والارادة في المعدم الثابت هو جعله موصوفا بالوجود الذي  
 هو أمر وراء الثبوت وانت ما أبطلت ذلك فان قلت اني أعلم أن الوجود هو الثبوت بالبدية فلم  
 تقل في أول الباب ان دعواكم بأن المعدم شيء باطل بالبدية ويستريح من هذا التطويل  
 (٢) أقول قد مر انهم لا يقولون بذلك ولو قالوا الامكان لهم ان يقولوا امكان الثابت في العدم هو جواز  
 انصافه بالوجودية العدم ولا يلزم من ذلك خروجه عن الذاتية بل يتغير من حيث يحصل له صفة  
 بعد ان لم يكن وأيضا لا يلزم من حمل المنفي على الممتنع حمل الثابت على الممكن والامكان كل ممكن ثابتا  
 بل موجودا



في الممكنات

المسئلة الحادية عشر  
قد يجوز أن يخالف شيئا  
لنفس حقيقة المخصوصة  
لأن مرزايو والدليل عليه  
وجهان أحدهما أنها لو  
اختلفا لأجل الصفتين  
فالصفتان أن لم يختلفا لم  
يوجبان مخالفة الذاتين وان  
اختلفا لمصلحة أخرى لزم  
التسلسل وان اختلفتا  
لذاتيهما فهو المطلوب  
الثاني أن تلك الصفة  
مخالفة لتلك الذات والالم  
يكن كون الصفة صفة أولى  
من كون الذات صفة  
وبالعكس إذا ثبت هذا  
فنقول ذات الاله مخالفة  
لسائر الدوات لعدم ذاته  
المخصوصة اذ لو كانت ذاته  
مساوية لسائر الدوات  
لكان اختصاص تلك  
الدوات المعينة بتلك  
الصفة المعينة أما أن  
لا يكون لامر فيلزم وقوع  
الممكن للامرجح أولامر  
آخر على سبيل الدور وهو  
محال أو على سبيل التسلسل  
وهو أيضا محال ولما بطلت  
الاقسام الثلاثة وجب أن  
تكون تلك المخالفة لنفس  
الذات المخصوصة

(الباب الرابع)

في صفة القدرة والعلم  
وغيرهما وفيه مسائل

والثانية الوجود وهو الصفة الحاصلة بالفاعل والثالثة التحيز وهو الصفة النابعة للحدوث والصادرة  
عن صفة الجوهرية بشرط الوجود والرابعة الحصول في الحيز وهو الصفة المعللة بالعدم في قالوا ليس  
للجوهر افر د صفة زائدة على هذه الاربعة فليس له بكونه أسود أو أبيض صفة وكذا القول في كل  
عرض غير مشروط بالحياة وأما الاعراض فالصفات العائدة الى الجملة غير معقولة فيها وأما العائدة  
الى الأحاد فعلته الصفة الخاصة بالحقائق العدم والوجود والصفة الصادرة عنها عند الوجود صفة  
الوجود فهذه المذهب الذي استقر به وهو رهم عليه وهو قول أبي علي وأبي هاشم والقاضي عبد الجبار  
وأبي رشيد وابن مثنوية ومنهم من خالف هذا التفصيل في مواضع أحدها أن أبا يعقوب الشحام وأبا  
عمد الله المصري وأبا إسحق ابن عياش زعموا أن الجوهرية هي التحيز ثم اختلفوا به بذلك فزعم  
الشحام وأبو عمدة الله أن ذات الجوهر كما أنها موصوفة بالجوهرية فهي موصوفة بالتحيز ثم اختلفا  
فذهب الشحام الى أن الجوهر حال عدمه حاصل في الحيز قبل الوجود وذهب أبو عمدة الله الى أن الشرط  
في كون التحيز حاصل في الحيز هو الوجود فان الجوهر قبل وجوده موصوف بالتحيز ولكنه غير حاصل  
في الحيز وزعم ابن عياش أن الجوهر حال عدمه كما يمنع انصافه بالتحيز يمنع انصافه بالجوهرية فلهذا  
ثبت الدوات خالية عن الصفات وثانيها اختلفوا في أن المعدوم هل له بكونه معدوما صفة فالكل  
أنكره إلا أبا عبد الله المصري فإنه قال به وثالثها اختلفوا على أن الجوهر المعدوم لا توصف بأنها  
أجسام حال عدمه إلا بألحسب بن الخطيب فإنه قال به ورابعها اختلفوا على أنه بعد العلم بان للعالم صانعا  
عالما قادرا حيا حكيم مرسلا للرسول فكنا الشك في أنه هل هو موجود أو لا أن يعرف ذلك بالدليل  
لأنهم لما جوزوا انصاف المعدوم بالصفة لم يلزم من انصاف ذات الله تعالى بصفة العالمية والقدارية  
كونه موجودا فلا بد من دلالة منفصلة وانفق الباكون من العقلاء على أن ذلك جهالة والزم أن لا يعرف  
وجود الاجسام المتحركة والساكنة إلا بالدليل وبالله التوفيق (١) والمسئلة الثالثة هي التي يقول به أنه  
لا واسطة بين الوجود والمعدوم خلافا للقاضي وامام الحرمين وأولنا وأبي هاشم وأتباعه من المعتزلة  
فإنهم أثبتوا واسطة سموها بالحال وحدوها بانها صفة لموجود لا يوصف بالوجود ولا بالعدم لأن  
البديهة حاكمة بأن كل ما يشير العقل اليه فاما أن يكون له تحقق بوجه من الوجود أو ما أن لا يكون  
فالاول هو الموجود والثاني هو المعدوم وعلى هذا لا واسطة بين القسمين إلا أن يفسر والموجود والمعدوم  
(١) أقول هذا نقل المذهب وأيس فيه موضع بحث والقائلون بأن الماهيات غير مجعولة لم يقولوا  
بأنها غير معدومة بل قالوا إذا فرضت ماهية فكونها تلك الماهية لا يكون يجعل جاعل وهذه ضرورة  
لتحقها بعد فرضها تلك الماهية وقول المعتزلة أن تأثير الفاعل ليس في جعل الدوات ذاتا ليس هكذا  
لأنهم يجعلون الدوات المعدومة ثابتة في الازل من غير تأثير فاعل ولما جعلوا الدوات متساوية في الذاتية  
احتاجوا الى اثبات صفات الاجناس والافكان الكل نوعا واحدا والاعراض المشروطة بالحياة  
هي الاعتقادات والظنون والانظار والقدر والشهوات والنفقات والآلام والارادات والكراهات  
وهي مع الحياة عشرة والموت عند أبي علي أيضا منها والتحيز هي الصفة المختصة بالجواهر التي لاجلها  
يحتاج الى حيز وتقتضيها الجوهرية وهي مشروطة بالوجود اما الكائنية المعللة بالحصول في الحيز  
ككون الجوهر متحركا أو ساكنا أو مجتمعا أو متفرقا وهي معللة بالا كران التي هي الحركة والسكون  
والاجتماع والافتراق بشرط الوجود والانصاف بالوجود يكون بالفاعل وللأعراض بدل التحيز  
والحصول في الحيز صفة واحدة لاجلها يحتاج الى محل واداة كل قوم منهم والكلام فيها وعليها كثيرة  
لكنها قليلة الفائدة فلنعرض عنها

قد ثبت أن الله تعالى مؤثر  
في وجود العالم فإما أن يؤثر  
فيه على سبيل المحضة وهو  
الفاعل المختار أو على  
سبيل الوجوب وهو  
الموجب بالذات فنقول  
القول بالموجب بالذات  
باطل لوجوه المحضة الأولى  
أنه لو كان تأثيره في وجود  
العالم على سبيل الإيجاب  
لزم أن لا يتخلف العالم عنه  
في الوجود فيلزم أمّا قدم  
العالم وأما حدوثه وهما  
باطلان فوجب أن لا يكون  
موجباً بالذات المحضة الثانية  
أننا نبين أن الأجسام بأسرها  
متساوية في تمام الماهية  
فوجب استواءهما في  
قبول جميع الصفات  
وقد دللنا على أنه تعالى  
ليس بجسم ولا حال في الجسم  
وإذا كان كذلك كانت  
نسبته ذاتة إلى جميع  
الأجسام على السوية  
فوجب استواء الأجسام  
بأمرها في جميع الصفات  
والتالي باطل فالقدم  
مثله المحضة الثالثة لو كان  
موجباً بالذات لكان إما  
أن يوجب معلولاً واحداً  
أو معلولات كثيرة والأول  
باطل والا لوجب أن  
يتصدر عن ذلك الواحد  
واحد آخر وكذا القول

بغير ما ذكرنا وحينئذ بما حصلت الواسطة على ذلك التأويل وبصير البحث لفظيا (١) احتجوا بأمري  
الحجة الأولى وقد دللنا على أن الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات ولاشك أن الموجودات متخلفة  
بما هيئاتها وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فوجود الأشياء مغاير لما هيئاتها ثم ذلك الوجود اما أن يكون  
معدوما أو موجودا أولا معدوما ولا موجودا أو الاول محال لأن الموجودية مناقضة للمعدومية والثاني  
لا يكون عين تقيضه والثاني محال اذ لو كان الوجود موجودا مكان مساويا في الوجودية للماهيات  
الموجودة ولاشك في أنه مخالف لما هو به ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فالوجودية المشتركة بين  
الوجود وبين الماهيات الموجودة مغايرة لخصوص ماهية الوجود التي بها الامتياز فيكون للوجود  
وجود آخر ويلزم التسلسل وذلك محال وثبت أن الوجود لا موجود ولا معدوم (٢) الحجة الثانية الماهيات  
النوعية مشتركة في الاجناس وذلك يوجب القول بالحال (٣) بيان الاول من وجهين أحدهما أن السواد  
والبياض اشتركا في اللاونية وليس الاشتراك في مجرد الاسم لأننا لو سمينا السواد والحركة باسم واحد ولم  
نضع للسواد والبياض اسمهما واحد لكاننا علم بالضرورة أن بين السواد والبياض من المجانسة ما ليس  
بين السواد والحركة ولذلك فإن الاشتراك اللفظي لا يكون مطردا في اللغات بأسرها وهذا النوع من  
الاشتراك معلوم لكل العقلاء وثانها أن العلم المتعلقة بالمعلومات المتغيرة مختلفة ثم اتناخذ العلم  
بحد واحد يندرج فيه العلم بالقديم والعلم بالمحدث والعلم بالجواهر والعلم بالعرض والمحدد وليس هو  
اللفظ بل المعنى فلعلمنا أن العالمية وصف مشترك فيه بين هذه الماهيات المختلفة وثالثها أن القول  
الممكن اما جواهر واما عرض فلولا أن العرضية وصف واحد والام يمكن التقسيم فنحصر كما أن قولنا  
الممكن اما جواهر واما سواد واما بياض ليس تقسيما فنحصر ابيان الثاني أنه اذا ثبت أن هذه الماهيات  
مشتركة من بعض الوجوه ومختلفة من وجوه أخرى فالوجهان اما أن يكونا موجودين أو معدومين  
أولا موجودين ولا معدومين فالاول باطل والآخر قيام العرض بالعرض والثاني باطل لاننا علم  
بالضرورة أن هذه الامور ليست اعدادا ماضية في الثالث وهو المطلوب والجواب عن الاول أن الكلام

(١) أقول القسمة لكل ما يشير إليه العقل الى ماله تحقق والى ما ليس له تحقق هو القسمة الى الثابت والمنفى وهم لا يخافون في ذلك ولا يشتمون بين الثبوت والنفي واسطة لكنهم يقولون ان الوجود أخص من الثبوت والموجود كل ذات ليس له صفة الوجود والصفة لا يكون لها ذات لاجرم لا تكون موجودة ولا معدومة ومن ههنا ذهبوا الى القول بالواسطة قائمهم يعنون بالذات والشئ كل ما يعلم أو يخبر عنه بالاستقلال وبالصفة كل ما لا يعلم الا بتبعية الغير وكل ذات امامي جودة أو معدومة والمعدوم يقال على كل ذات ليس له صفة الوجود ويجوز أن يكون له غير تلك الصفة كصفات الاجناس عند من يشبه المعدومات والحد الذي أو رده يتخلل عندهم بذلك والحق أن الخلاف في هذه المسئلة راجع الى تفسير هذه الالفاظ

(٢) أقول هذه محجة عملها لهم من غير أن يرضوا بها فإن الموجد والمعدوم عندهم ليسا بمتناقضين فإن طرفي النقيض يجب أن يقسموا الاحتمالات وعندهم الممتنع ليس بموجد ولا معدوم والحال ليس بموجد ولا معدوم فقول الموجدية متناقضة لأنه مدعومية والشئ لا يكون عين نقيضه لا يوافق أصولهم والصواب أن يقال الموجد والمعدوم لا يجتمعان لأن الذات الموصوفة بالوجود لا تكون غير موصوفة بها والوجود لا يكون موجد إلا بالان الصفة لا يكون لها ذات موصوف بالوجود

(٣) أقول - م - ملاحظهم في الجنس والنوع على عكس اصطلاح المنطقيين فانه - م - يسمون الاعم نوعا والخاص جنسا فان التنوع في اللغة الاختلاف والتجانس التماثل

في جميع المراتب فوجب  
 ألا يوجد موجودان إلا  
 واحدهما على الآخر وهو  
 باطل والثاني باطل لأن  
 الفلاسفة أطبقوا على أن  
 الواحد لا يصدر عنه إلا  
 الواحد المحجة الرابعة لاشك  
 أننا شاهد في العالم تغيرات  
 مثل أن تعدم شيئاً كان  
 موجوداً وعدم المعلول  
 لا بد وأن يكون لعدم  
 علته وعدم تلك العلة  
 لا بد أن يكون أيضاً لعدم  
 علتها فهذه المعدومات عند  
 الارتقاء تنتهي إلى واجب  
 الوجود لذاته فإن كان  
 تأثيره في غيره بالاجتناب  
 لزم من عدم هذه الأحوال  
 عدم ذاته وهذا محال  
 فذلك محال واحتجوا بأن  
 كل ما لا بد منه في المؤثرية  
 أن كان حاصلًا لزم وجوب  
 الاثر وإن لم يكن ذلك  
 المجموع حاصلًا كان الاثر  
 محتجماً والجواب بكل ما  
 ذكرتموه بالحوادث البديهية  
**المسئلة الثانية**  
 صانع العالم لأن أفعاله  
 محكمة متقنة والمجاهدة  
 تدل عليه وفاعل الفعل  
 المحكم المتقن يجب أن  
 يكون عالماً وهو معلوم  
 بالبدية وأيضاً فاعل  
 بالاختيار والمختار هو الذي  
 يقصد إلى إيجاد النوع

في أن الوجود هل هو وصف مشترك فيه أم لا فقد تقدم ذكره والآن نساعد عليه ونقول لم لا يجوز أن  
 يكون الوجود موجوداً لانه لو كان موجوداً كان مساوياً للماهيات الموجبة في الوجودية  
 ومخالفاً لها في خصوصياتهما قلنا التسلسل إنما يلزمه أن لو اشترى كافياً وجهه بثبوت واختلافاً في وجه آخر  
 ثبوتياً أما إذا كان الاختلاف في أمر عدمي لم يلزم التسلسل بمانه هو أن الوجود يشترك الماهيات  
 الموجودة في الوجودية ويخالفها بقيد عدمي وهو أن الوجود عدمي وان كان موجوداً لكان ليس  
 معه شيء آخر والماهية الموجودة وان كانت موجودة لكان لها مع مسمى الموجودية أمر آخر وهو  
 الماهية وإذا كان الأمر كذلك لا يلزم أن يكون الوجود موجوداً بوجه آخر بل يكون موجودية عين  
 ماهيته وعلى هذا التقدير ينقطع التسلسل ثم قالت النفاة رأينا حاشاً على أدلة مثبتة الاحوال على  
 اختلافها راجعاً إلى حرف واحد وهو الحقائق مختلفة بخصوصياتها ومشتركة في عمومياتها  
 وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف ثم بينوا أن ذلك ليس بجوهر لا معدوم فانبثتوا الواسطة قالوا  
 وهذا يقتضي أن يكون للحال حال آخر إلى غير النهاية لأن هذه الاحوال التي بينها لاشك أنها متخالفة في  
 خصوصياتها ومتساوية في عموم كونها حالاً وما به المشاركة غير ما به التمايز فيلزم أن يكون للحال حال إلى  
 غير النهاية أجاب المثبتون من وجهين الأول وهو الذي عليه تعويل الجمهور أن الحال لا يوصف بالتمائل  
 والاختلاف والثاني التزام التسلسل فقالت النفاة أما الأول فضعيف جداً لأن كل أمرين يشتر  
 العقل اليهم ما فاما أن يكون المتصور من أحدهما هو المتصور من الآخر ولا يكون الأول هو الممثل  
 والثاني هو المخالف فعلمنا أن القول باثبات أمرين لا يوصفان بالتمائل والاختلاف جهالة أما الثاني  
 وهو التزام التسلسل فباطل لأن متى جوزناه انسده علمنا بطلان حوادث الأول لها وانسداد باب اثبات  
 الصانع القديم وكل ذلك جهالة هذا محصل كلام الفريقين والذي أقوله أن ذلك الالتزام غير وارد على  
 القائمين بالحال لا يبينان أن السواد والبياض مشترك في الوجودية ويختلفان في السوادية  
 والبياضية وعلمنا أن ما به الاشتراك وما به الامتياز لا يجوز أن يكونا سلبيين لا جرم أثبتنا أمرين ثابتين  
 أحدهما كونه سواداً والآخر وجوده أما الوجودية والسوادية فهما مختلفتان بحقيقة قههما ويشتركان في  
 الحالية لكن الحالية ليست صفة ثبوتية لانه لا نعني بالحال إلا ما لا يكون موجوداً ولا معدوماً وإذا كان  
 الاشتراك واقعاً في وصفي سلبى لم يلزم أن يكون الحال صفة قائمة بالوجود فلم يلزم أن يكون للحال حال آخر  
 فقامت ظاهرة اندفاع الالتزام عنهم مع أن الأولين والآخرين من مثبتى الاحوال كانوا عاخرين عن دفعه  
 فالحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله وأما الجواب عن المحجة الثانية أن يقول لم  
 لا يجوز أن يكون ما به الاشتراك وما به الامتياز موجودين قوله يلزم منه قيام العرض بالعرض قلنا هذا  
 أقرب إلى العقل من اثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم وتعويل النفاة في دفع هذه الحجة على الزام أن  
 يكون للحال حال آخر قد عرفت ضعفه (١) وللفلاسفة في هذا الباب طريقتي آخر وهو أنهم قالوا لا جناس

(١) أقول الصفات المشتركة لا تخلو من أن تكون ثبوتية أو لا تكون والشمولية لا تخلو مما أن  
 تكون داخلية في مفهومات ما يشترك في تلك الصفات أو لا تكون والداخلية تكون كاللون الذي  
 يشترك فيه السواد والبياض وتكون هي جزء من مفهوم السوادية والبياضية والجزء لا يكون عرضاً  
 قائماً بالتركيب فلا يلزم من انصاف المختلفات بهما قيام العرض بالعرض وغير الداخلية كالعرض الذي  
 يوصف به السواد والحركة والعرض ذو عرض له ما غير داخل في مفهومهما وعرض الشيء للشيء  
 لا يكون قيام عرض بعرض ولا يلزم من كون صفة مشتركة عارضة لمختلفين قيامهما بهما المتبادل  
 منفصل وأما الصفات السلبية فهي غير ثابتة ولا يلزم الانصاف بهما قيام عرض بعرض وأما ترتيب

المعين والقسمه دالى ايجاد  
النوع المعين مشروط  
بتصور تلك الماهية فثبت  
انه تعالى متصور لبعض  
الماهيات ولاشك ان  
الماهيات لذواتها تستلزم  
ثبوت احكام وعدم احكام  
وتصور المألوم يستلزم  
تصور اللازم فيلزم من علمه  
تعالى بتلك الماهيات علمه  
بلوازمها وانارها فثبت  
انه تعالى عالم

### المسئلة الثالثة

أنكرت الفلاسفة كونه  
تعالى عالما بالجزئيات ولذا  
في ابطال قولهم وجوده الاول  
انه تعالى هو الفاعل لا بد ان  
الحيوانات وفعالها يجب  
ان يكون عالما بذلك بدل  
على كونه عالما بالجزئيات  
الثاني ان العلم صفة كمال  
والجهل صفة نقص ويجب  
تنزيه الله تعالى عن النقص  
الثالث ان كون الماهية  
موصوفة بالقيود التي  
صارت لاجلها شخصاً معيناً  
واقعا في وقت معين من  
مخلوقات ذات الله تعالى  
اما بواسطة أو بغير واسطة  
وعندهم ان العلم بالعلية  
يوجب العلم بالمعلول فوجب  
من علمه تعالى بذاته علمه  
بهذه الجزئيات انحجوا  
بانه لو علم كون زيد جالسا  
في هذا المكان فبعد خروجه

والفصول التي بها تنقوم الانواع البسيطة في الخارج موجودات في الازهان لافي الايمان فقبل لهم  
الحكم الذي ان كان مطابقا للخارج عاد كلامه مثبت في الحال والافهم جهل ولا عبرة به وبالله التوفيق  
(١) التفريع على القول بالحال قالوا ثبتت الماهية لاشئ اما أن يكون معللا بوجوه ودقائق  
بذلك الشئ كالعامة المعاملة بما علم أولا يكون كذلك كسواديه السوداء والاول هو الحال المعمل والثاني  
الحال الغير المعمل وانفقوا على ان الموجودات متساوية في الذوات ومختلفة في هذه الاحوال وأما الوجود  
فزعهم مثبت في الحال من ان الله تعالى وزعمت المعتزلة انه صفة والقول بانثبات كون المعلوم شياً  
بناء على هذا والذي اختاره تفريعا على القول بالحال ان ذلك باطل لان الذوات لو كانت مشتركة سواء  
فلما الوجود هو الذات على ما يقوله أصحابنا أو غيره على ما يقوله المعتزلة لصح على كل واحد ما يصح على  
الأخر ضرورة استواء التماثلات في كل الاوازم فكان يلزم صحة انقلاب القديم محدثا والجوهر عرضا  
وبالعكس (٢) وهو محال ولان اختصاص الذات الممثلة بالصفة الممثلة ان كان لا امر فقد ترجح أحد  
طرفي الممكن على الآخر لا مرجح وهو محال وان كان لا امر فذلك الامران كان ذاتا عاد البحث في  
اختصاصها دون سائر الذوات بصفة المرجحية وان لم يكن ذاتا كان صفة لذات فيعود البحث في  
اختصاص تلك الذات بها أما اذا جعلنا الخصوصية ذاتا وما به الاشتراك صفة تدفع الاشكال لان

قول الممثلين أن الحال لا يوصف بالتماثل والاختلاف فليس يوارد علمهم لانهم يقولون المثلان ذاتان  
يفهم منهما معنى واحد والمختلفان ذاتان لا يفهم منهما معنى واحد والحال ليس بذات ولا ذات ذات فلا  
يوصف بالتماثل والاختلاف بيانه ان الذات هي لا تدرك بالانفراد والحال لا تدرك بالانفراد فكيف  
يكون المدرك من كل حال هو المدرك من حال آخر اذا كان كل حال يدرك مع شئ آخر والمثل ترك  
ليس بمدرك بالانفراد حتى يحكم بأن المدرك من أحدهما هو المدرك من الآخر وليس وأنتم قلتم كل  
أمر ينشأ من العقل الهما فاما ان يكون المتصور منه ما واحدا أولا يكون والحال ليس بأمر ينشأ  
العقل اليه إشارة لا يكون الى غيره معه وأما دفع صاحب الكتاب الالتزام غير مثبت في الاحوال بأن الحال  
صفة سلمية لا يقتضي اشتراكا في أمر فيقوى بين الاحوال وليس بدافع عنهم لانهم يقولون بأن الحال  
سلب محض بل يقولون انها وصف ليس بوجود ولا عدم مع انه ليس بحال فاذا الحال يشتمل  
عندهم على معنى غير سلب الوجود والعدم يختص بتلك الامور التي ليس بها حالا ونشترك الاحوال  
فيه وليكون غير مدرك بانفرادها لا يحكمون عليها بالتماثل والاختلاف وقد ظهر أن ذلك الدفع  
منهم لم يكن يقتضي لذلك المناء على نفسه

(١) أقول الاجتناس أو الفصول ليست بتصفيات انما هي تصورات منفردة ولا يجب فيما  
لا يشتمل على الحكم بمطابقة الخارج أن يكون مطابقا ولا فيكان جهلا وذلك أن الجهل المركب حكم على  
الواقع بخلاف الواقع وفي التصور المفرد لا يعتبر المطابقة ولا خلافها بل يعتبر فيما له اجتناس وفصول ان  
يكون فيما له حيثيات يمكن للعقول تعقل الاجتناس والفصول منهما ولذلك يسلم ان عن الواجب الوجود  
لا شتماع أن يكون فيه حيثيات وليس معنى الاشتراك الا أن يكون شئ واحد في الخارج موجودا في  
شئين معا أو يصف منه في كل واحد منهما أو خارجا عنهما أو هما متصفان به

(٢) أقول الذي اختاره بعد الفراغ من نقل المذاهب وموان الذوات لو كانت مشتركة لزم  
صحة انقلاب القديم محدثا والجوهر عرضا فوجب أن يكون الحيوانية المثل تركة بين الانسان  
والفرس يستلزم صحة انقلاب الانسان فرسا وبالعكس وجوابه عن هذا جوابهم عما اختاره  
وأورده عليهم

الاشياء المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد واما الاشياء المتساوية فلا يجوز زاختلافها في اللوازم (١)  
**تقسيم الموجودات**

الموجود اما ان يكون واجب الثبوت لذاته وهو الله تعالى واما ان يكون ممكن الوجود لذاته وهو كل ما عداه فان قيل الواجب لذاته يساوي سائر الموجودات في أصل الوجود ويخالفها في الوجوب ومابه الاشتراك غـ يرميه الامتياز فالوجود غـ ير الوجوب ولا نأندرك التفرقة بين قولنا موجود واجب وبين قولنا موجود موجود ولو كان الوجود هو الوجوب لما بقى الفرق واذا ثبت ان الوجود غير الوجوب فبقول اما ان لا يكون بينهما ملازمة أو يكون والا لبحال والايصح انفساك كل واحد منهما مع الآخر فيمكن انفكاك ذلك الوجود عن الوجوب وكل ما كان كذلك استعمال ان يكون واجبا لذاته وأيضا يمكن انفكاك الوجوب عن الوجود وذلك لان الوجود محال اذ الوجوب نعمت الوجود ويستحيل حصول النعمت دون المنعوت واما الثاني وهو ان يكون بينهما ملازمة فن المحال ان يكون كل واحد منهما مقتضا للآخر لاستحالة الدور ومحال ان يكون الوجود مستلزما للوجوب والا فكل موجود واجب هذا خلف (٢) ولانه يلزم كون الوجوب معلولا لكل معلول ممكن لذاته واجب بعلمته فقبل هذا الوجوب وجوب آخر اى غير النهائية وهو محال (٣) ومحال أن يكون الوجوب مستلزما للوجود لان الوجوب نعمت الوجود وكيفيته فيكون مقتضا اليه فلو كان الوجود مقتضا اليه يلزم الدور وأنه محال ومحال ان يكونا معلولين لعل لان تلك العلة اما أن تكون موصوفة بهـ ما أو صفة لهـ ما أولا موصوفة ولا صفة والا لبحال والاول محال والا لبحال ما ليس بوجود ولا واجب علة للوجوب

زيد عن هذا المكان ان بقى ذلك العلم فهو الجهل وان لم يبق فهو التغير والجواب لم لا يجوز ان يقال ان ذاته المخصوصة موجبة لاهم بكل شئ بشرط وقوع ذلك الشئ فعند حصول كل واحد من الاحوال تقتضى ذاته المخصوصة العلم بتلك الاحوال

### المسئلة الرابعة

انه تعالى عالم بكل المعلومات لانه تعالى حي والحي لا يمتنع كونه عالما بكل واحد من المعلومات والموجب لكونه عالما هو ذاته المخصوصة اما بغير واسطة أو بواسطة واذا كان كذلك لم تكن ذاته المخصوصة باقتضاء العلم ببعض المعلومات أولى من اقتضاء العلم بسائر المعلومات فلما اقتضى العلم ببعض وجب ان يقتضى العلم بالكل وهو المطلوب

### المسئلة الخامسة

انه تعالى قادر على كل الممكنات والدليل علمه ان المصحح للتدورية هو الجواز لان الوجود فضله ابقى اما الوجوب أو الامتناع وهما بمنعان من التدورية والجـ واز مفهوم واحد بين جميع الجائزات فبالاجته صحت في البعض ان يكون مقدورا لله تعالى قائم في جميع الجائزات وعند

(١) أقول لهـ م أن يقولوا يلزم من في الاجناس والفصول مثل ذلك بل في الاشخاص التي تحت نوع واحد فانك ان جعلت الفصول والمشتقات ذواتا والحيوان والانسان لوازم لما كانت الحيوانية والانسانية جزءا للمساهمة لانفسها فان اللوازم انما تلزم بعد تقدم الملزومات وأيضا مذهب كثير من المتكلمين ان المختار ترجح أحدهم قدور به على الآخر لا مرجح فاذا يجوز ان الله تعالى خصص بعض الذوات بصفات من غير ترجح هـذا على قول من يقول ان الصفات لا توجد الا مع الوجود وأيضا لم عرفت أنه لا مرجح هناك غاية ما في الباب انك تقول لادلهـ ل على ذلك ولا يجب من عدم معرفته عدمه وأصحاب هذه المذاهب لما فسروا الذات بما يصح أن يعلم ويخبر عنه لم يهـ م القول بأن الذوات مشتركة والحق ان همه أنه يعلم ويخبر عنه من لوازم الذات أو عوارضه لانفسها

(٢) أقول لو كان الوجود المشـ ترك يدل على الموجودات بالتواطىء لزمن كونه مستلزما للوجوب في موضع كون كل موجود مستلزما له وليس الا مركز ذلك فانه يدل عليها بالتشـ كيد والمعاني المشـ تركه على سبيل التشـ كيد لا يقتضى استلزام بعضـ هـا لشيئ استلزام غير ذلك البعض لذلك الشئ مثلا نور الشمس يستلزم زوال العشى وسائر الانوار لا يقتضى بهـ لكون النور بين نورها وبين سائر الانوار بالتشـ كيد

(٣) أقول لا يلزم من كون الوجوب لازما كونه معلولا والحق أن الوجوب والامكان والامتناع أمور معقولة تخصـ ل في العقل من اسناد التصورات الى الوجود الخارجي وهي في أنفسها معلولات للعقل بشرط الاسناد المذکور وليست بموجودات في الخارج حتى تكون علة للامور التي يسند اليها أو معلولاتها كما ان تصور زيد وان كان معلولا لمن يتصوره لا يكون علة لزيد ولا معلولا لهـ وكون الشئ واجبا في الخارج وهو كونه بحيث اذا عقله عاقل مسند الى الوجود الخارجي لزمن في عقله معقول وهو الوجوب



والوجود لكن كون ما ليس بوجوده ولا واجب علة للوجود والوجود محال لان ما ليس بوجوده فهو معدوم فكون المعدوم علة للوجود والوجود هذا خلف ولانه يلزم كون الوجوب مع اوله وهو محال على ما تقدم والثاني محال والا عاد الاشكال في كيفية ذلك اللازم والثالث محال لانه يلزم أن يكون الموجود الواجب لذاته مفتقرا الى علة منفصلة وهذا خلف (١) لا يقال الوجوب سلبى لاننا نقول انه يتأكد الوجود به والشئ لا يتأكد كدنه فنه ولا ينفى الوجود بالذى هو عدى له كونه محمولا على العدم فمكون وجوديا سلبيا كونه سلبيا لكن يستحيل أن يكون المقتضى للوجود هو الوجوب لا امتناع كون العدم مقتضا بالوجود وبالعكس والا كان كل موجود واجبا والجواب انه بناء على كون الوجود مشتركا بين الواجب والممكن وهو باطل على ما تقدم (٢) خواص الواجب لذاته هي عشرة (٣) **المسئلة** (١) الشئ الواحد لا يكون واجبا لذاته ولا غيره معالان ما بالغير يرتفع بارتفاع الغير وما بالذات لا يرتفع بارتفاع الغير والجمع بينهما محال **المسئلة** (٢) الواجب لذاته لا يتركب عن غيره لان كل مركب محتاج الى جزئه وجزؤه غيره وكل مركب محتاج الى غيره ممكن لذاته ولا شئ من الممكن لذاته واجبا لذاته **المسئلة** (٣) الواجب لذاته لا يتركب عنه غيره والا لكان بينه وبين الجزء الآخر من المركب علاقة والواجب لذاته لا علاقة له بالغير (٣) **المسئلة** (٤) الواجب لذاته لا يكون وجوده زائدا على ماهيته لان ذلك الوجود ان كان مستغنيا عن تلك الماهية لم يكن صفة لها وان لم يكن مستغنيا كان محكما لذاته مفتقرا الى مؤثر وذلك المؤثر ان كان غير تلك الماهية كان الواجب لذاته واجبا لغيره وان كان تلك الماهية فهي حال ايجابها ذلك الوجوب اما ان تكون موجودة أولا تكون والاول محال لانها لو كانت موجودة بهذا الوجود كان الوجود الواحد شرط نفسه وان كانت بغيره كانت الماهية موجودة مرتين ثم الكلام في ذلك الوجود كالكلام في الاول يلزم التسلسل وان لم تكن موجودة فهو محال لانا لوجودنا كون المعدوم مؤثرا في الوجود لم يكن الاستدلال

(١) أقول هذا كله انما يلزم على تقدير كون الوجود والوجوب موجودين في الخارج متباينين وذلك محال (٢) أقول اذا كان الوجوب سلبيا لا يلزم منه أن يكون نقيضا للوجود وان السلبى هو سلب شئ عن شئ او سلب الشئ عن الوجود لا يكون حل العدم عليه وأيضان كان الوجوب واللاوجوب نقيضين يعنى يقتضيان جميع الاحتمالات والوجود والعدم كذلك وكان العدم محمولا على اللاوجوب فلا يلزم أن يكون الوجود محمولا على الوجوب حلا كليا لانه من الجائز أن يكون بعض ما هو وجوب عدميا ايضا فان الممكن العام والممتنع نقيضان بالوجه المذكور والممتنع عدى فلا يجب أن يكون كل ما هو ممكن بالامكان العام وجوديا بل بعضه وجودى وبعضه عدى وهذا مما يستعمل في هذا الكتاب في مواضع وفيه غلط فاحش على ما بين وعلى ان الشئ من مباح النقيض وشرائطه المذكورة في أكثر كتبه وقوله على تقدير كون الوجوب سلبيا يستحيل أن يكون المقتضى للوجود هو الوجوب لا امتناع كون العدم مقتضيا للشئ جعل السلبى عدى وكثير من الامور السلبية يقتضى أمرا وجوديا كما سيحى بيانه وحكم بأن هذه الاعتراضات مبنى على كون الوجود مشتركا بحكم غير صحيح (٣) أقول لا أدري أى شئ يعنى به هذه العلاقة فان الواجب له علاقة العلية والمبدئية بالغير وان أراد بالتركيب الانضمام الى الغير في مثل قولنا الموجودات بأسرها والواجب المطلق الشامل للواجب بالذات وبالغير فهو جائز وان أراد أن يكون بينه وبين غيره فعل وانفعال كفى المتميزات فمحال عليه لانه لا ينفعل عن غيره

(١) أقول هذا كله انما يلزم على تقدير كون الوجود والوجوب موجودين في الخارج متباينين وذلك محال

(٢) أقول اذا كان الوجوب سلبيا لا يلزم منه أن يكون نقيضا للوجود وان السلبى هو سلب شئ عن شئ او سلب الشئ عن الوجود لا يكون حل العدم عليه وأيضان كان الوجوب واللاوجوب نقيضين يعنى يقتضيان جميع الاحتمالات والوجود والعدم كذلك وكان العدم محمولا على اللاوجوب فلا يلزم أن يكون الوجود محمولا على الوجوب حلا كليا لانه من الجائز أن يكون بعض ما هو وجوب عدميا ايضا فان الممكن العام والممتنع نقيضان بالوجه المذكور والممتنع عدى فلا يجب أن يكون كل ما هو ممكن بالامكان العام وجوديا بل بعضه وجودى وبعضه عدى وهذا مما يستعمل في هذا الكتاب في مواضع وفيه غلط فاحش على ما بين وعلى ان الشئ من مباح النقيض وشرائطه المذكورة في أكثر كتبه وقوله على تقدير كون الوجوب سلبيا يستحيل أن يكون المقتضى للوجود هو الوجوب لا امتناع كون العدم مقتضيا للشئ جعل السلبى عدى وكثير من الامور السلبية يقتضى أمرا وجوديا كما سيحى بيانه وحكم بأن هذه الاعتراضات مبنى على كون الوجود مشتركا بحكم غير صحيح (٣) أقول لا أدري أى شئ يعنى به هذه العلاقة فان الواجب له علاقة العلية والمبدئية بالغير وان أراد بالتركيب الانضمام الى الغير في مثل قولنا الموجودات بأسرها والواجب المطلق الشامل للواجب بالذات وبالغير فهو جائز وان أراد أن يكون بينه وبين غيره فعل وانفعال كفى المتميزات فمحال عليه لانه لا ينفعل عن غيره

بقا عليه الله تعالى على وجوده ولأن تأثير المدة دوم في الموجد باطل بالمبدية لا عتراض لم لا يجوز  
أن يكون المؤثر فيه هو الماهية لا بشرط الوجود ثم لا يلزم من حذف الوجود عن درجة الاعتبار دخول  
العدم فيه لأن الماهية من حيث هي لا موجود ولا معدومة وهذا كما قالوا في الممكن فإن ماهيته  
قابلة للوجود لا بشرط وجود آخر ولا واقع لنفسه بل ولم يلزم أيضا أن يكون التباين للوجود دوم  
واللزم كون الشيء الواحد في الوقت الواحد موجودا معدوما معاً الذي يدل على أن وجود واجب  
الوجود زائد على ماهيته أن وجوده معلوم وماهيته غير معلومة والمعلوم غير ما ليس بمعلوم (١) **مسألة**  
الواجب لذاته لا يجوز أن يكون وجوده زائدا عليه أو لو كان زائدا فإن كان الوجود مستقلاً للوجود  
الكان الفرع أصلاً للأصل وهو محال وإن كان قابلاً للزمن أن يكون محالاً له واجبا غيره فيكون الوجود  
بالذات محالاً لذاته فيكون الواجب لذاته أولى أن يكون محالاً له وأيضاً فوجوب ذلك الوجود  
يكون لوجوب مؤثره على هذا التقدير قبل هذا الوجود وجوب آخر لا غاية ولزم التسلسل  
وهو محال فعدم ورض بأن الوجود والامتناع كقياسات لا تنساب للموضوعات إلى المحمولات فهي  
لا محالة مغايرة للموضوعات والمحمولات وتابعة لها (٢) **مسألة** الوجود بالذات لا يكون مشتركاً  
بين اثنين والالكان هو ما يماز كل واحد منهما عن الآخر فيكون كل واحد منهما مركباً  
عن ما به الاشتراك وما به الامتياز فإن لم يكن بين الجزئين ملازمة كان اجتماعهما معلول علة منفصلة  
هذا خلف وإن كان بينهما ملازمة فإن استلزمته الهوية للوجوب كان الوجود من أول غيره هذا  
خلف وإن كان الوجود مستقلاً عن تلك الهوية فكل واجب هو هو وما ليس هو لم يكن واجبا فقبل  
عليه بناء على كون الوجود صفاً ثبوته هو باطل والالكان دائر لا في الماهية أو خارجاً  
وكلاهما باطلان على ما تقدم ولأنه لو كان ثبوتهما كان مساوياً في الثبوت كسائر الماهيات ومخالفاتها  
في خصوصيته فوجوده غير ماهيته فانتصاف ماهيته بوجوبه أن كان لا لوجوب وجوب  
آخر إلى غير النهاية وإن لم يكن واجباً كان محالاً والواجب لذاته أولى أن يكون محالاً هذا خلف وأيضاً فهو

استغنى عن غيره فكونه  
مع هذا يغنيه عن ذلك  
وكونه مع ذلك يغنيه عن  
هذا فيلزم انقطاعه عنهما  
معاً حال امتناعه إليهما معاً  
وهو محال والثاني أيضاً  
باطل لأن امتناع وقوعه  
بأحد هما محال بوقوعه  
بالثاني وبأحد فلا امتنع  
وقوعه به معاً لزم وقوعه  
بهما معاً وهو محال والثالث  
أيضاً باطل لأنه لما كان كل  
واحد منهما سبباً مستقلاً  
لم يكن وقوعه بأحدهما باطلاً  
من وقوعه بالآخر ولا يمكن  
أن يقال إن أحدهما أقوى  
لأنه لو صح هذا لكان الوقوع  
بقدرته الله تعالى أولى لأنها  
أقوى وأيضاً فافعل الواحد  
لا يقبل القسمة والبعضية  
فالتأثير فيه لا يقبل التفاوت  
أيضاً فامتنع أن يقال إن  
أحدهما أقوى

### المسألة السابعة

صانع العالم حي لانا قد دللنا  
على أن قادر عالم ولا معنى  
لحي إلا الذي يحى أن يقدر  
ويعلم رهاه الصحة معناها  
نفي الامتناع ومعالم أن  
الامتناع صفة عدمية  
فنفياً يكون نفياً للحي  
فيكون ثبوتاً فكونه تعالى  
حي صفة ثابتة

### المسألة الثامنة

أنه تعالى مرید لانا أيضاً

(١) أقول هذا الاعتراض هو مذهب الذي يدعيه في سائر كتبه ولا شأن للماهية من حيث هي  
هي علة لصفة معقولة لها كما أن ماهية الاثنين علة لزوجيتها أما كونه من حيث هي هي علة لوجود أو  
لوجود فمع الالان بدية العقل حكمة بوجوب كون ما هو علة لوجود موجود وليس كذلك في قبول  
الوجود فإن قابل الوجود يستحيل أن يكون موجوداً ولا في نفسه بل لا ماد وحاصل له وأما الاستدلال  
على كون وجوده زائداً على ماهيته بأن وجوده معلوم وماهيته غير معلومة فغير صحيح لأن وجوده  
المعلوم هو المشترك بينه وبين غيره وهو أمر معقول يقع عليه وعلى غيره بالتشكيك والذي هو غير معلوم  
هو وجوده الخارجي الخاص به القائم بذاته الذي لا يمكن أن يحمل على غيره والدليل على استحالة كون  
وجوده زائداً على ماهيته هو استحالة وقوع الكثرة فيه بوجه فإن كل كثره محتاجة إلى مبادئ فبدأ  
المبادئ لا يكون فيه كثر بوجه من الوجود أصلاً

(٢) أقول جميع ما قاله في الاستدلال والمعارضة بمعنى على كون الوجوب أمراً موجوداً عارضاً  
للواجب وقد مر بيان ما هو الحق فيه واعتبر ما أورده في المعارضة فإن وجوب التضاي لا يكون جزء من  
محمولاتها ولا من موضوعاتها بل يكون كقياسات لا تنساب محمولاتها إلى موضوعاتها والكيفية العقلية  
لا تكون مستتبعه للأدوار الخارجية بل تكون تابعة لها ولا يلزم من كونها في ذاتها كمنه كون ما يتعلق  
به من الأدوار الخارجية محالاً في عبارة صاحب الكتاب سهو فإن الواجب أن يقر كيفيتان لا تنساب  
المحمولات إلى الموضوعات

بناء على كون التعيين وصفاً ثبوتياً زائداً وهو باطل على ما سيأتي إن شاء الله تعالى وأيضاً فهو معارض بما  
أن واجب الوجود مساو للممكن في الوجودية ومخالف له في الوجوب فوجوده ووجوبه متغايران  
ويعود التقسيم المذكور في أول الباب وقد عرفت هناك أنه لا جواب الأقولنا الوجود مقول على  
الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي فقط وإذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يكون الوجوب بالذات  
مقولا على الواجبين بالاشتراك اللفظي فقط (١) **مسألة** وقوع افظ الواجب على الواجب  
بالذات والواجب باغير بالاشتراك اللفظي والافق للوجوب بالذات مركب فيكون ممكناً ولأن القدر  
المشترك أن كان غنياً عن الغير لم يكن تمام ماهية الوجوب بالغير عارضاً للغير هذا خلاف وان كان  
مفقداً لم يكن تمام ماهية الوجوب بالذات غنياً عن الغير فعروض بأن مسمى الوجوب يمكن تقسيمه  
إلى الواجب بالذات وإلى الواجب بالغير ومورد التقسيم مشترك بين القسمين لا محالة ولقائل أن  
يسأل على أن الوجوب ليس وصفاً ثبوتياً بأنه لو كان وصفاً ثبوتياً لكان اما أن يكون مقولاً على  
الواجب بالذات والواجب باغير بالاشتراك المعنوي أو بالاشتراك اللفظي وهما باطلان على ما تقدم  
فالوجوب ليس وصفاً ثبوتياً (٢) **مسألة** الواجب لذاته واجب من جميع جهاته اذ لو فرضنا

(١) أقول إن لزوم التركيب من تقدير كون الوجوب شـتر كائناً كان الواجب أن يقتصر  
على ذلك لأنه قد تبين أن كل مركب ممكن ثم قوله به ذلك فان استلزمته الهوية الوجوب كان  
الوجوب معلول الغير هذا خلاف فيه نظر لأن الخلاف لو كان الواجب معلول الغير لولا الوجوب  
أما ان كانت هويته مستلزماً لوجوبه وكان وجوباً محتجاً إلى هويته لم يلزم منه كون الهوية  
معلولاً للغير بل يلزم منه كون الهوية غير واجبة بانفرادها انما تكون واجبة لصفة  
تقتضيها ذاتها ولو قال في الأول الوجوب صفة فهي غير واجبة بدون الموصوف بها فيكون معلول الغير  
حصل مقعده والاعتراض عليه بكون الوجوب غير ثبوتي باطل على مذهبه فان نقض الأول وجوب  
المحمول عليه العدم فالوجوب يكون محمولاً عليه قوله وان لم يكن الوجوب واجباً كما يمكن فالواجب  
لذاته أولى أن يكون ممكناً عادة لما مضى وقدم الكلام عليه والمعارضة بكون الواجب مساوياً للممكن  
في الوجود فقد بينا أن اشتراكهما في الوجود ليس بالتواطئ والمهرب الذي هرب إليه أخيراً إن  
الوجوب بالذات مقول على الواجبين بالاشتراك اللفظي لا ينبغي من هذه الحيرة فانه من غاية التحير  
لا يدري إلى أي شيء يتأدى كلامه ولا إلى بالتناقض ولا الإلزام ما لا يخصه من حيرته وكان من  
الواجب أن يقول كما قال غيره من الحكماء الواجب لذاته يستحيل أن يكون محمولاً على اثنين لأنه إما  
أن يكون ذاتاً لهما أو عرضاً لهما أو ذاتاً لأحدهما عرضاً للآخر فان كان ذاتاً لهما فالحقيقة  
التي بهما تاز كل واحد من الآخر لا يمكن أن يكون داخل في المعنى المشترك والافلامية اذ فهو خارج  
فيه مصاف إلى المعنى المشترك فان كان في كل واحد منهما كان كل واحد منهما ممكناً من حيث هو  
موجود ومما نزع الآخر وان كان في أحدهما فهو ممكن وان كان عرضاً لهما أو لأحدهما فهو معرض  
لا يكون واجباً لا يقال الواجب لذاته هو المعنى المشترك فقط لا نبيئنا أن المعنى المشترك لا يوجد في  
الخارج من حيث هو شـتر ترك من غير تخصيص ينزله اشتراكه فان قيل المخصص سلبى وكل واحد  
منهم مختص بأنه ليس الآخر قلنا سلب الغير لا يخصه بل الابداح والغير وحده فذلك يكون كل  
واحد هو بعداً من غير فيكون ممكناً وفيه كفاية في هذا المطلوب

(٢) أقول لا يلزم من كون الوجوب شـتر كائناً كان الوجوب بالذات والوجوب بالغير كون الوجوب  
بالذات لا يقتضي تعقل غير لذات أما الوجوب بالغير فيقتضي تعقله إلى انضمام تعقل الغير وإلى تعقل  
الوجوب ثم لو كان الوجوب لذى هو أمر يحصل في العقل عند استناد متصور إلى الوجود الخارجى

### المسألة التاسعة

انا اذا علمنا شيئاً ثم أبصرناه  
وجدنا بين الحالتين  
تفرقة بديهية وذلك يدل  
على أن لا بصار والسماع  
مغايران للعلم وقال قوم انه  
لا معنى للرؤية الا بتأثر

اتصافه بأمر ثبوتي أو سلبى لا يكتفى في تحققة ذاته لتوقف حصول ذلك الأمر له أو انتفاءه عنه على حضور أمر خارجي أو عدمه فذاته موقوفة على حضور ذلك الحصول أو الانتفاء والموقوف على الموقوف على الغير موقوف على حضور ذلك الغير فالواجب لذاته موقوف على الغير فيكون ممكنًا لذاته - هذا خلف وهذه الجهة لا تتشبه إلا بنفي كون الإضافات أمورًا وجودية في الاعيان (١) **مسئلة** الواجب لذاته لا يصح عليه العدم اذ لو صح كان وجوده متوقفًا على عدم سبب عدمه والمتوقف على الغير ممكن بالذات (٢) **مسئلة** الواجب لذاته يجوز أن تعرض له صفات تنسب لتلك الذات فيكون الوجوب الذاتي حصة لتلك الهوية فقط وسائر النعوت واجبة لوجوب تلك الهوية وتكون الوحدة حصة لتلك الهوية من حيث هي هي وان كانت اذا أخذت مع الوحدة لم يبق واحدة (٣) (خواص الممكن لذاته)

**مسئلة** الممكن لذاته هو الذي لا يلزم من فرض وجوده ولا من فرض عدمه من حيث هو محال فان قيل انقول بالامكان ممتنع من وجوه الاول ان وجود السواد مما لا يمكن عين كونه سوادًا أو غيره فان كان الاول كان قولك السواد يصح أن يكون موجودًا أو يصح أن يكون معدومًا

مركبًا يلزم منه تركيب المسند اليه كما لا يلزم من كونه محالًا إلى موصوف به كون الموصوف به محتاجًا إلى غيره وأيضًا الامتناع أيضًا شتر بين الامتناع بالذات والامتناع بالغير ولا يجب من تركبه تركب في الممتنع لذاته الذي يكون من غير محض وقوله في الوجه الثاني القدر المشترك ان كان غنيا عن الغير لم يكن تمام ماهية الوجوب بالغير عارضًا للغير هذا خلف فيه نظر لانه لا يلزم منه الخلف فان من استغناء الجزء لا يلزم استغناء المركب بل انما يلزم من افتقار الجزء افتقار المركب والمعارضة التي أوردها حجة على الاشتراك المعنوي في الوجوب واستدلالة على كون الوجوب غير ثبوتي باطل لما مر

(١) أقول هذه المسئلة هي المعركة بين المتكلمين والفلاسفة لانه يقتضى كون الواجب واجبًا من جهة الفاعلية فيكون فعله قديمًا والمتكلمون لا يسمون هذا وقوله اذا فرضنا اتصافه بأمر موقوف على أمر خارجي فذاته موقوفة على الغير ليس بصحيح لان توقف أمر متعلق بالواجب وغير الواجب لا يوجب توقف الواجب على غير الواجب بل لا يوجب الاتوقف ذلك الأمر على غير الواجب واما إضافات والاسلمييات كلها كذلك وهم يقولون باتصافه بما فاذا ليس مرادهم من قولهم الواجب لذاته واجب من جميع جهاته هذا بل المراد انه واجب من جميع جهات يتعلل به وحده ولا يتوقف على الغير كونه مصدرًا ومبدأ لا ككون الغير صادرًا عنه ومتأخرًا عنه فان بين الاعتبارين فرقًا

(٢) أقول الصواب فيه أن يقال لا يصح عليه العدم لان وجوده واجب لذاته وما ذكره ليس بصواب لان عدم واجب الوجود ممتنع لذاته لا لغيره وتعليله بعدم توقف وجوده على عدمه سبب عدمه تعليل ماهية الشيء لذاته بعلة غير ذاته

(٣) أقول هذا ممتنع عنه دلالة الحكماء لانهم يقولون الواحد لا يكون من حيث هو واحد مصدرًا لا أكثر من واحد وقوله وسائر النعوت واجبة لوجوب تلك الهوية معناه ان صفاته المتكثرة ممكنة لذواتها والواحد لا يكون الا الذات مع انها مع الوحدة لا تكون أيضًا واحدة ومع الصفات تكون كثيرة وهذا ليس بمذهب اليه الحكماء ولا المتكلمون الا لاشاعة كما سيحكي شرحه وقوله الوحدة حصة لتلك الهوية واذا أخذت مع الوحدة لم يبق واحدة يجري مجرى قول من يقول اذا علم الانسان الواحد كان ذلك الواحد مع علمه به اثنين فان الوحدة هي تعقل العقل لعدم انقسام تلك الهوية

الحدقة بسبب ارتسام صورة المصير فيها ولا معنى للسمع الا تأثر الصمخ بسبب وصول عوج الهواء اليه وهذا باطل لوجوه اما الاول فلان ترى نصف كرة العالم على غاية عظمتها وانطباع العظيم في الصغير محال ولان ترى الاطوال والعروض وارتسام هذه الابعاد في نقطة الناظر محال واما الثاني فلان اذا سمعنا صوتًا علمنا جهته وذلك يدل على اننا أدركنا الصوت في الخارج ولانا نسمع كلام الانسان من وراء الجدار ولو كنا نسمع الكلام الا عند وصوله اليهنا وجب أن نسمع الحروف من وراء الجدار لان ذلك التوج لما وصل الى الجدار لم يبق على شكله الاول فيثبت بما ذكرنا ان الابصار والسمع نوعان من الادراك مغايران للعلم واذا ثبت هذا فنقول الدلائل السمعية دالة على كونه تعالى سمعًا بصيرًا والعقل أيضًا يقوى ذلك لما ان هذين النوعين من الادراك من صفات الكمال ويجب وصف الله تعالى بكل الكمالات فوجب علمنا اثبات هذه الصفات الا ان يذكر الخلق دليلًا عقليًا يمنع

من اجراء هذه الآيات  
والاخبار على ظواهرها  
ولكن ذلك معارضة فمن  
ادعاها بعلمه البيان

### المسئلة العاشرة

أجمع الانبياء والرسل عليهم  
الصلاة والسلام على كونه  
تعالى متكهما وانبات  
نبوة الانبياء لا تتوقف على  
العلم بكونه تعالى متكهما  
وحينه ثم هذا الدليل  
ولان كونه تعالى آمرا  
وناهيا من صفات الجلال  
ونعوت الكمال والعقل  
يقضى اثباته لله تعالى

### المسئلة الحادية عشر

في اثبات أنه تعالى عالم  
وله علم أهم المهمات في  
هذه المسئلة تعيين محل  
البصث فنقول انه من علم  
شيأ فانه يحصل بين العالم  
وبين المعلوم نسبة مخصوصة  
وتلك النسبة هي المسمية  
بالشعور والعلم والادراك  
فمن ندعى أن هذه النسبة  
أمر زائد على الذات ومنهم  
من قال ان العلم صفة  
حقيقية تقتضى هذه

النسبة ومنهم من قال العلم  
صفة حقيقية توجب حالة  
أخرى وهي العالمية ثم ان  
هذه العالمية توجب تلك  
النسبة الخاصة والمتكاملون  
يسمون هذه النسبة  
بالعقل واما نحن فلا ندعى

جار يا بحرى قولنا الوجود يصح أن يكون موجودا وأن يكون معدوما لكن قولنا يصح أن يكون  
موجودا باطل لان الموجود الذي جعلناه موضوعا والذي جعلناه محمولا ان كان واحدا كان ذلك  
اضافة لشيء الى نفسه بالامكان وهو محال وان لم يكن واحدا لم يكن كونه الشيء الواحد موجودا مرتين  
واما قولنا الموجود يصح أن يكون معدوما فباطل أيضا لانه اذا حكم على أمر بأنه يصح اتصافه بأمر  
آخر فذلك يدعى امكان تقرر الموصوف مع الوصف والموجودية لا بد من نقل تقررهما مع المعدومية  
فيسهل أن يكون المحكوم عليه بمعدومية عدم نفس الموجود واما ان كان الحق هو الثاني كان قولنا  
السواد يمكن أن يكون موجودا يرجع حاصله الى أن المعدوم يمكن أن يصير موصوفا بالوجود وذلك  
محال على ما تقدم ولانه اذا كان الوجود غير الماهية فالموصوف بالامكان اما الوجود واما الماهية  
واما موصوفية الماهية بالوجود وأي واحد من هذه الثلاثة يفرض الامكان وصفه فذلك الموصوف  
بالامكان اما أن يكون مفردا أو مركبا فان كان الحكم عليه بالامكان يرجع الى تلك الماهية المفردة  
لكن معنى الحكم عليه بالامكان ان تلك الماهية المفردة يمكن أن تكون تلك الماهية ويمكن أن لا تكون  
فيعود الى التسمية الاول الذي أبطلناه وان كان مركبا عاد الكلام في أن الامكان صفة لكل واحد  
من أجزائه أو بعض أجزائه على ما تقدم (١) وثانيها أن المحكوم عليه بالامكان اما أن يكون موجودا أو  
معدوما فان كان موجودا فهو حال الوجود لا يقبل المعدوم لاستحالة الجمع بين الوجود والمعدوم واذا  
امتنع حصول المعدوم امتنع حصول امكان الوجود والمعدوم وان كان معدوما فهو حال المعدوم لا يقبل  
الوجود فلا يحصل امكان الوجود والمعدوم واذا استحتم الخلو مع الوجود والمعدوم وكان كل واحد منهما  
متنافيا للامكان كان القول بالامكان محالا ويمكن تقرير هذا السؤال من وجه آخر وهو أن الممكن اما  
أن يكون قد حضر معه سبب وجوده أو لم يحضر وبالتقدير الاول يجب بالتقدير الثاني امتنع فيكون  
القول بالامكان متنعفا (٢) وثالثها وهو أن الشيء لو كان ممكنا لكان امكانه اما أن يكون وصفا لعدم

(١) أقول هذا الاشكال لو أضافه الى ما ذكره في صدر الكتاب من السفسطة لكان البق وذلك لان  
القائل بكون الوجود عين الماهية يريد بقوله السواد يصح أن يكون موجودا أو يصح أن يكون معدوما  
اذ من الممكن أن يحدث ما يسمى بعد حدوثه سوادا ويصح أن السواد ينعدم مطلقا وأما عند من يقول  
بتغاير السواد والوجود فليس يرجع حاصله الى أن المعدوم يمكن أن يصير موصوفا بالوجود وهو  
معدوم فان صاحب الكتاب يعترف عن قريب بأن الماهية وحدها لا تكون موجودة ولا معدومة  
ولا واحدة ولا كثيرة فالسواد من حيث هو سواد لا يكون معدوما وقوله المعدوم يمكن أن يصير موصوفا  
بالوجود معناه أن الماهية الموصوفة بالمعدوم يمكن أن يزول عنها المعدومية ويحدث بعدها لها صفة  
الوجود وان السواد يمكن أن يوجد معناه أن الماهية التي لا يعبر عنها وجودا لا عدم يمكن أن يضاف  
إليها صفة الوجود واما في الكلام خبط ظاهر

(٢) أقول القسمة في قوله المحكوم عليه بالامكان اما أن يكون موجودا أو معدوما ليست  
بمحاصرة لان المفهوم منه أن المحكوم عليه بالامكان اما أن يكون مع الوجود أو مع المعدوم ويعوزة قسم  
آخر وهو ان لا يكون مع أحدهما وأما قوله فان كان موجودا فهو حال الوجود لا يقبل المعدوم يقال  
له هذا لم أمان في غير تلك الحال فلم لا يقبل الوجود وليس حال الماهية اما حال الوجود أو حال المعدوم  
لان هذين الحالتين عند اعتبار الماهية مع الغير يمكن أن يقبل أحدهما لا بعينه وهذا الاستتاع امتناع  
لاحق بشرط المحمول وفي التقرير الثاني الذي قال فيه أنه الممكن اما أن يحضر معه سبب وجوده  
أول محضر أيضا فيه خلل لان لم يحضر يحتمل أن يحضر معه لم يحضر سبب وجوده أول محضر لا بسبب



الاثبوت هـ هذه النسبة  
والذي يدل على كون هذه  
النسبة زائدة على الذات  
وجوه الاول ان بعد العلم  
بذات محتاج الى دليل  
منفصل في اثبات كونه  
قادرا عالما والمعلوم مغاير  
لما هو غير المعلوم الثاني ان  
العلم نسبة مخصوصة  
والقدرة نسبة أخرى  
مخصوصة وأما الذات فهو  
موجود قائم بالنفس  
ليس من قبيل النسب  
والاضافات فوجب التغاير  
الثالث انه لو كان العلم  
نفس القدرة لكان كل  
ما كان معلوما كان  
مقدورا وهو باطل لان  
الواجب والممتنع معلومان  
وغير متدورين الرابع انا  
اذا قلنا الذات ثم قلنا الذات  
عامة فاندرك بالضرورة  
الفرقة بين ذلك التصور  
وبين ذلك التصديق وذلك  
يوجب التغاير احتجوا  
أن لو كان الله تعالى علم  
لكان علمه متعلقا بعين  
ما يتعلق به علمنا فوجب  
تمثيل العلمين فيلزم اما  
قدومهما معا أو حدوثهما  
معاً قلنا ينتقض بالوجود  
فانه من حيث أنه وجود  
مفهوم واحد من وجود  
الله تعالى قديم وجردنا  
حادث وقالت الفلاسفة لو

أو وجوديا والاول باطل لانه نقيض للاسكان الذي يصح جملة على المعلوم والمحمول على المعلوم معدوم  
فيكون الامكان ثبوتيا ضرورة كون أحد النقيضين وجوديا والثاني باطل لانه لو كان ثبوتيا  
لزم المحال من وجهين الاول انه اذا كان ثبوتيا كان مساويا لاسائر الموجودات في أصل الثبوت ومخالفا  
لها في خصوصية ماهيته المسماة بالاسكان فيكون ثبوتية زائدة على ماهيته فاتصاف ماهيته بوجوده  
ان كان واجبا لذاته كان الامكان موجودا واجبا لذاته وهو صفة الممكن والموصوف بالوجود  
موجود فالممكن موجود ووجوده شرط اقسام ذلك الاسكان به وما كان شرطا لوجود ما كان واجبا  
لذاته كان أولى أن يكون واجبا لذاته فالممكن لذاته واجب لذاته هـ ذا خلف واما ان كان اتصاف  
ماهيته بوجوده على سبيل الامكان كان للامكان امكان آخر ولزم أن يكون امكان الامكان زائدا  
عليه ولزم التسلسل (١) والثاني ان المحدث قبل وجوده ممكن لذاته فلو كان الامكان صفة موجودة  
للكان المحدث حال عدمه موصوفا بصفة موجودة وذلك محال (٢) لا يقال الجواب عن الاشكال الاول  
ان ذلك انما يتوجه على من يقول المحدث حال وجوده ممكن الوجود أو حال عدمه ممكن عدمه  
يقول حال وجوده ممكن أن يصير معدوما في الزمان الثاني لا يلزم هـ ذا الاشكال وعن الثاني أنه  
لا يلزم من صدق قوائنا الماهية بشرط كونها موجودة غير قابلة لعدم صدق قولنا الماهية التي هي  
أحد أجزاء ذلك المجموع غير قابلة لعدم وعن الثالث أن الامكان وصف ثابت في الدهن لا يتحقق  
له في الخارج وعلى هذا التقدير لا يلزم ما ذكرتم لانما يجيب عن الاول من وجهين الاول أن القول  
بالامكان الاستقبالي محال لانا اذا حكمنا على الموجود في الحال بانه ممكن أن يعدم في اللاحق فاما

وجوده والام يحضر سبب وجوده الذي هو سبب عدمه فظهر أن الخلال في هذا الكلام كان سبب ان  
القسم لم تكن مستوفاة

(١) أقول ان في قوله في ابطال كثير الامكان عدمها بما تبين حاله وقوله في الوجه الاول من ابطال كونه  
ثبوتيا انه لو كان ممكنا لكان اتصاف ماهيته بوجوده على سبيل الامكان وكان للامكان امكان آخر ولزم  
التسلسل ليس بحق لان الامكان أمر عقلي فاما اعتبار العقل للامكان ماهية موجودة حصل فيه امكان  
العقل وانقطع عند انقطاع اعتباره وههنا كناية ينبغي ان تفصل وهو ان كون الشيء معقولا ينظر فيه  
العقل ويعتبر وجوده ولا وجوده غير كونه آله لا ما بل لا ينظر فيه حيث ينظر فيما هو آله لا عقله بل انما  
ينظر به مثلا العقل بعقل السماء ولا يحكم عليها بحكم بل يعقل ان المعقول بتلك الصورة هو السماء  
وهو جوهر ثم اذا نظر في تلك الصورة أي يجعلها معقولا منظرها اليها لا في النظر الى غيرها  
وجدناها عرضا موجودا في محل هو عقله ممكن الوجود وهكذا الاسكان هو كآله لا ما بل يعرف حال  
الممكن في ان وجوده كيف يعرض لماهيته ولا ينظر في كون الاسكان موجودا أو غير موجودا أو  
جوهر أو عرض أو واجب أو ممكن ان ينظر في وجوده أو اسكانه أو وجوده أو جوهرية أو عرضية  
لم يكن بذلك الاعتبار اما الشيء بل كان عرضا في محل هو العقل وممكن في ذاته ووجوده غير ماهيته  
واذا تقرر هذا فالامكان من حيث هو امكان لا يوصف بكونه موجودا أو غير موجود وممكن أو غير ممكن  
واذا ووصف بشيء من ذلك لا يكون حيث انما كانا بل يكون له امكان آخر فليحقق هذا حتى ينكشف جملة  
اعتراضات هـ ذا الفضل على الامكان وعلى أمثاله وتزول الحيرة الذي عرضت له وتعرض لمن  
اتبع مقالته

(٢) قد مر ان الامكان صفة لا تصور المسند الى الوجود الخارج عن الشيء حال عدمه يكون متصورا  
فيكون موصوفا بالامكان

جعلت له صفة - كانت تلك الصفة مفقورة الى تلك الذات فتكون ممكنة ولا بد لها من مؤثر وذلك المؤثر هو تلك الذات والقابل أيضا هو تلك الذات فالشيء الواحد يكون قابلا وفاعلا معا وهو محال والجواب أن هذا يشكل بلوازم الماهيات مثل فردية الثلاثة وزوجية الاربعة فان فاعلها وقابلها ليس الا تلك الماهيات **المسئلة الثانية عشر** هذه النسبة المخصوصة والاضافات المخصوصة المسماة بالقدرة وبالعلم لاشئ انها أمور غير قائمة بأنفسها بل مالم توجد ذات قائمة بنفسها تكون هذه المفهومات صفات لها فانه يمتنع وجودها اذا ثبت هذا فنقول انها مفقورة الى الغير فتكون ممكنة لذواتها فلا بد لها من مؤثر ولا مؤثر الا ذات الله تعالى فتكون تلك الذات المخصوصة موجبة لهذه النسب والاضافات ثم لا يمتنع في العقل أن تكون تلك الذات موجبة لها ابتداء ولا يمتنع أن تكون تلك الذات موجبة لصفات أخرى حقيقية أو اضافية ثم أن تلك

أن يقال امكان العدم الاستقبالي حاصل في الحال أو يقال امكان العدم الاستقبالي لا يحصل الا في الاستقبال والاول محال لان العدم في الاستقبال من حيث انه في الاستقبال موقوف على حصول الاستقبال وحصول الاستقبال محال في الحال فحصول العدم الاستقبالي من حيث انه عدم استقبالي موقوف على حضور شرط محال والموقوف على المحال محال فالحال محال فالحصول الاستقبالي ممنوع حضور في الحال واذا استحال حصول العدم الاستقبالي في الحال لا يمكن حصوله الا في الاستقبال كان امكان حصوله حاصل في الاستقبال لا في الحال فان قلت انه وان كان بهذا الشرط يمتنع الحصول في الحال لكنه غير ممتنع في الاستقبال ونحن انما نثبتنا ذلك الامكان بالنسبة الى الاستقبال (قلت) الامكان نسبة والنسبة لا توجد الا بعد وجود المتقسمين فالامكان بالنسبة الى الاستقبال لا يوجد الا عند وجود الاستقبال فحصوله بالحال محال وأما الثاني وهو أن يقال امكان العدم الاستقبالي لا يحصل الا عند حضور الاستقبال فهو محال أيضا اذ كان ذلك حكما بالامكان على الشئ بالنسبة الى زمانه الحاضر لان الاستقبال عند حضوره يصير حالاً وحينئذ يعود أول الاشكال الثاني وان سلمنا الامكان الاستقبالي لكن الاشكال المذكور لا يندفع لان قولنا انه في الحال يمكن أن يصير معدوما في الاستقبال يقتضي امكان صيرورة هويته محكوما عليها بالعدم ولو كانت هويته عين الوجود لكان ذلك حكما باتصال الوجود بالعدم فيعود الاشكال المذكور (١) وعن السؤال الثاني أن شرط كون الشئ قابلا لشيء كون القابل خاليا عما ينافي المقبول فاذا كان وجود الماهية وعدمها ينافيان الامكان والماهية لا تخفى او عن ما قد امتنع خلوها عما ينافي الامكان فيمتنع اتصافها بالامكان (٢) وعن الثالث أن حكم الذهن بالامكان اما أن يكون مطابقا للحكم كونه عليه أولا يكون فان لم يكن مطابقا كان جهلا وكان حاصله أن الذهن حكم بالامكان على ما ليس في نفسه ممكنا وان كان مطابقا كان الشئ في نفسه ممكنا فيعود الاشكال المذكور في انه ينبو في أوعدي ولان امكان الشئ وصف للشئ والذهني شئ آخر مغاير للشئ المحكوم عليه بالامكان وصف للشئ يستحيل قيامه بنفسه بذلك الشئ الا أن يقال ان المراد من قولنا امكان الشئ أمر حاصل في الذهن أن العلم بالامكان حاصل في الذهن وهذا حق لكنه لا يندفع السؤال لان البحث واقع عن نفس الامكان لا عن العلم بالامكان (٣) والجواب ان كون الماهيات المتغيرة ممكنة لا مرهون وري والتشكيل في الضروريات لا يستحق الجواب

(١) أقول تصور الاستقبال في الحال معقول والماهية لا من حيث هي موجودة أو غير موجودة مسندة الى الوجود الخارج في الاستقبال أو الى عدمه ليست بمعتذرة التعقل والامكان الاستثنائي هو الذي يلحق ذلك المتصور عند ذلك الاسناد والنظر في ان امكان العدم يحصل في الحال أو في الاستقبال ليس نظرا في الابدان من حيث كونه امكانا بل فيه انه من حيث صورته في العقل وهو حاصل في وقت التعقل من حيث هي صورة عقلية ومتعلق بالاستقبال من حيث هو امكان ولا يلزم منه محال واما ان الامكان نسبة اضافية لا يتحقق الا عند تحقق المتقسمين فقد ظهر ان منسبته حاصل في التصور متعلق بالاستقبال وأما قوله في الوجه الثاني لامكان الامكان الاستقبالي ان كان العدم الاستقبالي لا يحصل الا عند حصول الاستقبال فباطل لانه لا يتوقف على حصول الاستقبال بل يتوقف على تصور الاستقبال وما في كلامه معلوم الفساد بامر

(٢) أقول الماهية لا تخلو عن الوجود أو العدم في الخارج أما عند العقل فتخلو عن اعتبارهما والامكان صفة لها من حيث هي كذلك مسندة الى الوجود أو الى العدم

(٣) أقول قد مر ان المطابقة أين تعبر وأين لا تعبر وتصور الامكان ليس بحكم حتى يطابق فيه

الصفات توجب هذه  
النسب والاضافات وعقول  
البشر قاصرة عن الوصول  
الى هذه المضائق  
المسئلة الثالثة عشر  
قالت المعتزلة ان الله تعالى  
مريد بارادة حادثة لافي  
محل وهذا عندنا باطل  
لوجوه الاول ان تلك  
الارادة لو كانت حادثة لما  
امكن احداثها الابارادة  
أخرى ولزم التسلسل وهو  
محال الثاني ان تلك  
الارادة اذا وجدت لافي  
محل وذات الله تعالى قابلة  
للمصفة المريدية وسائر  
الاحياء يقبلون هذه  
المريدية فلم تكن تلك  
الارادة بايجاب المريدية لله  
تعالى أولى من ايجاب المريدية  
لغير الله تعالى وعند هذا  
يلزم توافق جميع الاحياء  
في صفة المريدية وهو  
محال وليس لهم أن يقولوا  
ان اختصاصها بالله أولى  
لانه تعالى لافي محل وهذه  
الارادة أيضا لافي محل  
فهذه المناسبة هناك أتم  
لانا نقول كونه تعالى لافي  
محل قيد عدمي فلا يصلح  
للتأثير في هذا الترجيح  
الثالث ان تلك الارادة لما  
أوجبت المريدية لله تعالى  
فقد حدث لله تعالى صفة  
المريدية لكننا قد دللنا

كما في شبه السوفسطائية (١) المسئلة  
لما استويا بالنسبة اليه استعمال الترجيح  
المنفصل فان قيل قولكم لما استويا امتنع الترجيح  
ان ادعيت انه أمر بدیهي فهو ممنوع فانما معارضناه هذه القضية على العقل مع قولنا الواحد نصف  
الاثنين وجدنا الثانية أظهر والتفاوت يدل على تطرق الاحتمال بوجه ما الى الاول وعند قيام احتمال  
المنقيض لا يبقى اليقين التام فان ادعيت انه برهاني فأين البرهان سلمنا صحة ما ذكرته لكنه معارض  
بأمور أولها لو افتقر الممكن الى المؤثر لكانت مؤثرية المؤثر في ذلك الاثرا ما أن تكون وصفا موصيا  
أولا لا تكون والقسمان باطلان فاقول بالمؤثرية باطل وانما قلنا انه يستحيل أن يكون ثبوتيا لا ثبوتية  
اما في الذهن فقط أو فيه وفي الخارج والاول باطل لان الذي وحد في الذهن ولا يكون مطابقا للخارج  
جهل كمن اعتقد أن العالم قديم مع أنه لا يكون في نفسه كذلك فلو كان حكم الذهن بالمؤثرية غير مطابق  
للخارج كان ذلك الحكم جهلا فلا يكون الشيء في نفسه مؤثرا ولان كون الشيء مؤثرا في غيره صفة لذلك  
الشيء وكانت حاصلة قبل الاذهان وصفة الشيء يستحيل قيامه بغيره الا أن يقال الموجود في الذهن هو  
العلم بالمؤثر لكان ذلك لا يفيده كما تقدم وأما الثاني وهو أن يكون له ثبوت في الخارج فهو إما أن يكون  
نفس المؤثر والاثرا أو أمر مغاير لهما والاول باطل لاننا قد علم ذات المؤثر وذات الاثر مع الشيء في  
كون ذلك المؤثر مؤثرا في ذلك الاثر كما اذا علمنا العالم وعلمنا قدرة الله ولكن لاننا لم أن المؤثر فيه قدرة  
الله الا ببرهان منفصل والمعلوم مغاير للجهول ولان مؤثرية قدرة الله تعالى في العالم ليست نفس قدرته  
ولان مؤثرية الشيء في الاثر نسبة بينهما والنسبة بين الشئيين تتوقف على وجود المنتسبين والمتوقف  
على الشيء وغايره وإما ان كانت المؤثرية أمرا زائدا فهو إما أن يكون من العوارض العارضة لذات المؤثر  
وإما أن لا يكون كذلك بل يكون موجود قائما بنفسه لان كونه عارضا للشيء آخر غير معقول وان  
كان الاول كان ممكنا لانه مفتقرا الى المؤثر فيؤثر به المؤثر فيه زائدة عليه ولزم التسلسل وهو محال  
وبتقدير تسليمه فالمحال لازم من وجه آخر لان التسلسل انما يعقل لو فرضنا أمور امتناعية الى غير  
النهاية وذلك يستدعي كون كل واحد متلوا بصاحبه لولم تكن بينهما وبين متلوه غيره لكن ذلك محال لان  
تأثير المتلوي في المتالي متوسطا بينهما وقد كان لا متوسط هذا خلف وان كانت المؤثرية جوهر قائما بذاته  
فهو محال لان مؤثرية الشيء في الاثر نسبة بين الاثر والمؤثر والنسبة بين الشئيين لا يعقل أن يكون  
جوهر قائما بنفسه على تقدير التسليم فالمؤثر في وجود هذا الممكن هذا الجوهر أو ذاك أو هما وعلى  
التقديرات يكون مؤثرية ذات المؤثرة في وجودها ممكن زائدة عليه ولزم التسلسل وانما قلنا انه  
لا يجوز أن يكون المؤثرية صفة عدمية لانها منقيضة للاثرية التي يصح حملها على العدم والمحمول  
على العدم عدم ونقيض العدم ثبوت فالمؤثرية أمر ثبوتي ولان الشيء الذي لا يكون مؤثرا فصاعدا مؤثرا  
فالمؤثرية حصلت بعد ان لم تكن فهي صفة وجودية ولا فليجوز فيما اذا صارت الذات عالمة به بعد ان لم  
تكن أن لا يكون العلم أمرا وجوديا وذلك نهاية الجهل له فظهر بما ذكرنا فساد كون المؤثرية صفة  
ثبوتية وكونها صفة عدمية فاذا القول بالمؤثرية باطل وثانها أن المؤثر إما أن يؤثر في الاثر حال وجود  
الوجود وان اعتبر فيه المطابقة فيجب ان يكون مطابقا لما في العقل لانه اعتبار عقلي كما مر والامكان من  
حيث هو قائم بالذهن ليس بامكان ومن حيث هو متعلق بمقتضوا لا بغير حصوله في الذهن ولا حصوله  
وهذا الخبط يعرض من عدم التمييز بين الاعتبار العقلية والامور الخارجية  
(١) أقول قد أنصف ههنا في شبه هذا الشبه بتلك الشبه لانه كان يجب ان يوردها هناك فان هذا  
الموضع موضع التحقيق لا التشكيك

الأثر أو حال عدمه والاول باطل لاستحالة اتحاد الموجد والثاني باطل لان حال العدم لا أثر له ولا  
 ولا تأثير له لان التأثيران كان عين حصول الأثر عن التأثير حيث لا أثر فلا تأثير وان كان مغايرا فالكلام  
 فيها كالكلام في الاول وثالثها ان المؤثر اما ان يكون تأثيره في الماهية أو في الوجود أو في انصاف  
 الماهية بالوجود والاول محال لان كل ما بالغير يلزم عدمه عند عدم ذلك الغير فلو كان كون السواد  
 سوادا بالغير لزم أن لا يكون السواد سوادا عند عدم ذلك الغير وهذا محال لان السواد يستحيل أن يصير  
 غير السواد لا يقال نحن لا نقول السواد مع كونه سوادا يصير موصوفا بأنه ليس بسواد بل نقول يفتي  
 السواد ولا يفتي لاننا نقول اذا قلنا يفتي السواد فهذه قضية وكل قضية موضوع ومحمول للمحالة  
 والموضوع لا بد من تقريره حال الحكم بحصول ذلك المحمول أو سلبه عنه فاذا قلنا السواد يفتي فالموضوع  
 هو السواد فلا بد أن يكون السواد متقرا حال ذلك الغناء وان كان الغائي هو السواد أيضا لزم أن يكون  
 السواد متقرا في هذه الحالة فيلزم عند صدق قولنا السواد معدوم كون السواد متقرا أو غير متقرا  
 وأما ان قيل المؤثر أثر في الوجود فذلك محال والالزام أن لا يفتي الوجود وجودا عند فرض عدم ذلك  
 التأثير وهو محال على ماهر وأما الثالث وهو أن يقال المؤثر أثر في موصوفية الماهية بالوجود فنقول  
 أولا لا يجوز أن تكون موصوفية الماهية بالوجود أمرا وجوديا لانها بتقدير أن تكون أمرا وجوديا  
 لم تكن جوهر قائما بذاته بل تكون صفة للماهية فيلزم موصوفية الماهية بها زائدة عليه ولزم التسلسل  
 واذا لم تكن الموصوفية أمرا ثبوته استحالة جعلها اثر للمؤثر أصلا ثم بتقدير أن تكون أمرا ثبوته استحالة  
 استنادها الى المؤثر لان المؤثر اما أن يؤثر في ماهيته أو في وجوده ويعود التقسيم المتقدم واذا ثبت انه  
 لا يجوز استناد الماهية والوجود وانتساب أحدهما الى الآخر الى المؤثر كانت الموصوفية بالوجود  
 غنية عن المؤثر فثبت أن القول بالتأثير باطل ورابعها أنه لو افترض ترجح أحد طرفي الممكن على الآخر  
 الى المرجح لا فترجحان العدم على الوجود الى المرجح لكن ذلك محال لان المرجح مؤثر في الترجيح  
 والمؤثر لا بد له من أثر والعدم في محض فيستحيل استناده الى المؤثر فان قلت عليه العدم عدم العلة قلت  
 هذا خطأ لانه العلة مناقضة للعلة التي هي عدم فالعلة ثبوتية فالموصوفية ثابتة والافلا معدوم  
 موصوف بالوجود وهو محال ولان العدم لا يتميز به ولا تعدد ولا هو به فيستحيل جعل بعضه علة  
 والبعض معه لولا والجواب ان تلك القضية بديهية والتفاوت بينهما وبين سائر البديهيات محال في  
 العقل وان حاولنا البرهان قلنا الممكن ما لم يجب لم يوجد وذلك الوجوب لما حصل بعد ان لم يكن كان  
 وصفا وجوديا ويستدعي موصوفا وجودا وليس هو ذلك الممكن لانه قبل وجوده معدوم فلا بد من  
 شيء آخر يعرض ذلك الوجوب له بالنسبة الى ذلك الممكن وذلك هو الأثر (أما المعارضة الاولى)  
 فدعوة لان ذلك التقسيم قد يتوجه فيما يعلم وجوده بالضرورة كما لو قيل لو كنت أنا موجد  
 هذه الساعة لكان كوني فيها اما أن يكون عدميا وهو محال لانه نقيض الالكون فيها وهو عدمي ونقيض  
 العدم ثبوت أو يكون ثبوته وهو ما عين الذات فيلزم أن لا تبقى الذات عند ما لا يبقى حصوله في تلك  
 الساعة أو زائد عليه فيكون ذلك الزائد خاصا لا في تلك الساعة ولزم التسلسل ولما كان حصوله  
 في هذه الساعة يفضي الى هذه الاقسام الباطلة وجب أن لا يكون له حصول في هذه الساعة فظهر  
 أن هذا التقسيم مبطل للبديهيات (وأما المعارضة الثانية) فهي كذلك أيضا لانه أحداث فان كان في  
 محل البحث لكن لا نزاع في الحدوث والتقسيم الذي ذكرتموه يدفعه لانه يقال ان حدث هذا الصوت  
 مثلا فاما أن يكون حدوثه حال وجوده أو حال عدمه فانه حدث حال عدمه وجوده فقد وجد الموجد  
 وان حدث حال عدمه فقد وجد عند عدمه فظهر ان هذا التقسيم مبطل لضروريات (وأما المعارضة

على أن حدوث الصفة  
 في ذات الله تعالى محال  
 هو المسئلة لاربعة عشر  
 قال قوم من فقهاء ثاوراء  
 ان الصفة الخلق مغايرة  
 لصفة القدرة وقال الاكثرون  
 ليس كذلك لنا وجوه  
 الاول ان صفة القدرة  
 صفة مؤثرة على سبيل الصفة  
 وصفة الخلق ان كانت  
 مؤثرة على سبيل الصفة  
 أيضا كانت هذه الصفة  
 غير صفة القدرة وان كانت  
 مؤثرة على سبيل الوجوب  
 لزم كونه تعالى مؤثرا  
 بالاجباب لا بالاختيار وذلك  
 باطل وأيضا فهو ليس بكونه  
 موصوفا بالقدرة يلزم ان  
 يكون تأثيره على سبيل  
 الصفة وليكونه موصوفا  
 بهذه الصفة يلزم ان يكون  
 تأثيره على سبيل الوجوب  
 فيلزم ان يكون المؤثر الواحد  
 مؤثرا على سبيل الصفة وعلى  
 سبيل الوجوب معا وهو محال  
 وأيضا ان كانت القدرة  
 صالحة للتأثير لم يمنع وقوع  
 الخلق بالقدرة وحينئذ  
 لا يمكن الاستدلال بحدوث  
 الخلق على هذه الصفة  
 وان لم تكن القدرة صالحة  
 للتأثير وجب ان لا تكون  
 القدرة قدرة وهي محال  
 وأيضا فهذا الخلق ان كان  
 قديما لزم من قدمه قدم

الثالثة) فهي أيضا كذلك لانه يقال له ان حدث هذا الصوت لكان الحادث أمّا الماهية أو الوجود أو موصوفية الماهية بالوجود فان كان الاول فقد انقلب ما ليس بصوت صوتا وان كان الثاني فقد انقلب ما ليس بوجود وجودا وكذا الثالث فظهر ان هذا التقسيم مبطل للبدهييات وهذا اشكال وهوان للقادحين في البديهييات أن يقولوا لما عجزتم عن القدح في مقدمات هذا التقسيم مع انكم علمتم ان نتيجته باطله لزم منه تطرق القدح الى البديهييات (وأما المعارضة الرابعة) فمدفوعة لان العدم في محض فيستحيل وصفه بالرجحان فلا يحرم لا يفتقر الى مرجح (١) فمستلزم الممكن لذاته لا يجوز أن يكون

(١) أقول التفاوت بين قولنا رجع أحد المتساويين يكون لمرجع وبين قولنا الواحد نصف الاثنين يدل على تطرق الاحتمال الى الاول فلا يكون تعيينا تاما ليس بصحيح لان التفاوت يمكن ان يكون بسبب التفاوت في تصور المحكوم عليه والمحكوم به دون الحكم اما في الحكم نفسه فلا يتفاوت كما ذكر هو أيضا في الجواب وأما اقامه برهانه على ذلك الحكم الضروري فليس بشئ لان وجوب الممكن المقتضى لوجود الموصوف به لا يمكن ان يكون قائما بآثاره لانه وصف للممكن وصف الشئ يستحيل ان يقوم بغيره والقائم بالمؤثر ان كان ولا بد منه فهو ايجاب لا الوجوب والحق ان ذلك الوجوب أمر عقلي كسائر الصفات ويكون قائما بالنسبة من الممكن عند الحكم بمحدوده وأقول من رأى ان البرهان الذي اقامه مبني على حكم هو قوله الممكن مالم يجب لم يوجد وهذا القضية لا يصح الحكم فيها الا اذا علم ان كل مسبب فله سبب وفي قولنا ترجح أحد المتساويين يحتاج الى مرجح هذا المعنى بعينه موجود ولكن بعبارة أخرى فاذا البرهان الذي اقامه مبني على ما يتضمنه الحكم البديهي المذكور الذي عدل عنه الى ذلك البرهان فقد وضع من ذلك ان ذلك البرهان فضله غير محتاج اليه وأما المعارضة الاولى فالمؤثر به المذكورة فيها أراضا في ثبت في العقل عند تعقل صدور الامر عن المؤثر فان تعقل ذلك يقتضي ثبوت أمر في العقل هو المؤثر به كما في سائر الاضافات وعدم مطابقة الخارج لا يقتضي كونه جهلا فان ذلك انما يكون جهلا اذا حكم بشيئ في الخارج ولم يثبت في الخارج اعترافا كون العالم قديما مع كونه ليس بقديم الذي يمثل به في الجهل يدل على ما ذكرنا على ما أورده في مثاله وعدم مطابقة لا يقتضي أيضا ان لا يكون شئ مؤثرا أصلا كما قال بل اذا حكم بثبوت في العقل فقط فطابقته ثبوت في العقل دون الخارج وقوله المؤثر به صفة قبل الاذهان وصفة الشئ يستحيل قيامها بغيره فجوابه ان كون الشئ بحيث لو عطله عاقل حصل لعقله اضافة لذلك الشئ الى غيره هو الحاصل قبل الاذهان لا الذي يحصل في العقل فان ذلك يستحيل ان يحصل قبل وجود العقل وأما قوله الآن يقال الوجود في الذهن هو العلم بالمؤثر به لكن ذلك لا يفيد لما تقدم فجوابه الصحيح ان المؤثر به غير العلم بالمؤثر به مع كونها ثابتين في العقل لا ما أحال عليه فيمات قدم والقول في باقي كلامه في فساد كون المؤثر به ثبوتية ظاهرة مما ذكرنا وأما حجة على ان المؤثر به ثابتة لانها تنقيض اللاحقة المؤثرية فقدم بيان فسادها واستدلاله بتعدد المؤثرية على كونها ثبوتية لا يقتضي كونها ثبوتية الا في العقل كما في سائر الاضافات وقوله في الجواب ان مثل هذه التقسيمات مبطل للبدهييات كما اذا قيل كوني في هذه الساعة اما أن يكون تاما أو لا يكون الى آخر كلامه ليس كما قاله لان الكون في الزمان أمر عقلي يعرض لانسكون مشروط بوجود الزمان المتعلق به ونعني كون المتكهن بحيث يصلح ان يعرض له ذلك عند فناء الزمان ولا يتسلسل ولا يلزم منه ما يبطل البديهييات وأما المعارضة الثانية فسميتها التأثير بانه يحصل اما في حال وجود الاثر أو في حال عدمه وهما باطلان فليس كذلك لانه ان أراد بحال وجود الاثر زمان وجوده فليس بمستحيل ان يؤثر الاثر في الاثر في زمان وجود الاثر لان العلة مع معلولها تكون هذه الصفة وان أراد به مغايرته الاثر للأثر

المخلوق وان كان محدثا افتقر الى خلق آخر ولم التسلسل واحتج القائلون بآثبات هذه الصفة بان قالوا نعم انه تعالى قادر على خلق الشمس والقمر والكثير في هذا العالم لكنه ما خلقها فصدق هذا النبي والآيات يدل على الفرق بين كونه تعالى قادرا وبين كونه خالقا ثم نقول هذا الخلق اما ان يكون عين المخلوق واما ان يكون صفة قائمة بذات الله تعالى فتقتضي وجود هذا المخلوق والاول باطل لان العقل يقول انما وجد هذا المخلوق لان الله تعالى خلقه فيعمل وجود المخلوق بتخليق الله تعالى اياه فلو كان هذا الخليق عين وجود ذلك المخلوق لكان قولنا انما وجد ذلك المخلوق باذن الله تعالى خلقه جاريا مجرى قولنا انما وجد ذلك المخلوق لنفسه ومعلوم انه باطل لانه لو وجد لنفسه لا تمتنع وجوده بايجاد الله تعالى وذلك يوجب نفي الصانع ولان كونه تعالى خالقا صفة له والمخلوق ليس صفة له وذلك يوجب التعاير ولما بطل هذا القسم ثبت ان كونه تعالى خالقا لذلك المخلوق مغاير لذلك المخلوق وهذه لابحاث عميقة



المسئلة الخامسة عشر  
الكلام صفة مغايرة لهذه  
الحروف والاصوات  
والدليل عليه وهو ان  
الالفاظ الدالة على الامر  
مختلفة بحسب اختلاف  
اللغات وحقيقة الامر ماهية  
واحدة فوجب التغاير  
وأيضاً اللفظ الذي يفيد  
الامر انما يفيد له اجل الوضع  
والاصطلاح وكون الامر  
أمر ماهية ذاتية لا يمكن  
تغيرها بحسب تغير الاوضاع  
فوجب التغاير فثبت ان  
الامر ماهية قائمة بالنفي يعبر  
عنها بالامارات المختلفة اذا  
ثبت هذا فنقول تلك الماهية  
ليست عبارة عن ارادة  
المأمور به لانه تعالى أمر  
الكافر بالايمان وسنقيم  
البراهين اليقينية على انه  
تعالى يمنع ان يريد الايمان من  
الكافر فوجدناه ثابتاً  
الامر بدون الارادة فوجب  
التغاير فثبت ان الامر والنهي  
معاً في حقيقة قائمة بنفسوس  
المتكلمين ويعبر عنهما بالفاظ  
مختلفة

المسئلة السادسة عشر  
كلام الله تعالى قديم وابد  
عليه المنقول والمعقول أما  
المنقول فقوله تعالى (لله الامر  
من قبل ومن بعد) فثبت  
الامر لله من قبل من جميع  
الاشياء فلو كان أمر الله مخلوقاً

أحد طرفيه أولى من الآخر لانه مع تلك الاولوية اما ان يمكن طريان الطرف الآخر أولاً يمكن فان  
أمكن فاما ان يكون طريانه لسبب أولاً لسبب فان كان لسبب لم تكن تلك الاولوية كافية في بقاء الطرف  
الراجع بل لابد معهما من عدم سبب الطرف المرجوح وان كان لا سبب فقد وقع الممكن الموجد  
لا لعلته وهذا محال لان احداً اتساوى بين أقوى من المرجوح فلما امتنع الوقوع حال التساوي فلان يمنع  
حال المرجوحية كان ذلك أولى وان لم يمكن طريان الموجد كان الراجع واجباً والموجد ممتنعاً (١)  
مسئلة  
رحمان الممكن لذاته مسبوق بوجوب ومحقق بوجوب اما السابق فلانه ما لم يترجح  
صدوره عن المؤثر على لاصدوره عنه لم يوجد وقد دللنا على أن الراجع لا يحصل الامع الوجوب واما

الذاتية فذلك مستحيل وانما يؤثر فيه لامن حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم وبعض المتكلمين  
يقولون المؤثر يؤثر حال حدوث الاثر فانها ليست بحال الوجود ولا بحال العدم وقوله في الجواب ان  
هذه القسمة مبطله للضروريات باطل ودال على تحير في أمثال هذه المواضع وقد يمكن ان يقال فيه  
ما يقول المتأخرون من المتكلمين الذين يقولون بمقارنة العلة والمعلول في الزمان فانهم يقولون الذي يوجد  
في الآن الثاني يصدر من موجد في الآن الذي قبله فيكون التأثير سابقاً على الاثر بان يقع بالقياس  
الى ما يحصل بعده سواء كان الاثر موجوداً في ذلك الآن بتأثير آخر أو معدوماً ويكون الاثر في أن التأثير  
غير موجود في الآن الذي يصدر وجوده لا يكون مقارناً لالعدم وأما في المعارضة الثالثة فقوله تأثير  
المؤثر اما في الماهية أو في الوجود أو في اتصاف المادية بالوجود يجب عنه بانه في الماهية قوله ذلك  
محال لان كون السواد سواداً بالغير يوجب ان لا يكون السواد سواداً عند عدم الغير جوابه انه اذا فرض  
السواد وجب سواديته بسبب العرض وجوباً بالحق مترتباً على الفرض ومع ذلك الوجوب يمنع  
تأثير المؤثر فيه فانه يكون ايجاد المفروض موجوداً اما قبل فرضه سواداً فيمكن ان يوجد المؤثر السواد  
على سبيل الوجوب ويكون ذلك الوجوب سابقاً على وجوده وقد ورد الفرق بين الوجودين في المنطق  
وهذه مغالطة من جهة اللفظ المشترك لان الوجوب يدل على المعنيين بالشركة اللفظية وأيضاً اذا قلنا  
في السواد معناه ان السواد الحاصل في زمان ليس بمحصل في زمان بعده ويكون حل غير الحاصل على  
المتصور منه لاعلى الموجود الخارجي فان الوضع والحل يكونان في العقول ولا يكونان في الخارج أصلاً  
وهكذا القول في حصول الوجود من موجد وان قيل تأثير المؤثر في جعل الماهية بالوجود كما هو رأي  
الفاصلين بان المعدم شيء لم يتعلق ذلك بوصفية الماهية بالوجود لان ذلك أمر اضافي يحصل بعد اتصافها  
به والمراد من تأثير المؤثر هو ضم الماهية الى الوجود ولا يلزم ما ذكره من المحال وظاهر من قوله في الجواب  
عن هذه المعارضة خطبه وتحيره وقد حله اسبب ذلك تارة في النظريات وتارة في البديهيات وأما المعارضة  
الرابعة فقوله افتقار العدم الى مرجح محال لان العدم نفي محض ليس بشيء لان عدم الممكن المتساوي  
الطرفين ليس نفياً محضاً وتساوى طرفي وجوده وعدمه لا يكون الا في العقل لم يرجح لا يكون الاعقليات  
وعدم العلة ليس بنفي محض وهو يكفي في ترجيح العقل ولا يكون متمتازاً عن عدم المعلول في العقل يجوز  
ان يعمل هذا العدم بذلك العدم في العقل وقوله العلمية متناقضة للاعلية الى آخره فقد مر وجه الغلط فيه  
وجوابه عن هذه المعارضة ليس بجواب عنها انما هو تارة كيد المعارضة

(١) أقول ما ذكره يقتضي نفي الاولوية مطلقاً واثبات ان يقول طرف الاولى يكون أكثر وقوعاً وأشد  
عند الوقوع وأقل شرطاً للوقوع وانت ما بطلت ذلك وقد قيل في رحمان العدم في الموجودات الغير  
القارة كاصوت والحركة ان العدم لو لم يكن أولى بها لجاز عليها البقاء واجيب عنه بان كلامنا في الممكن  
لذاته لا في الممتنع بغيره وبقاء الغير القارة ممتنع بغيره

لا لاحق فلان وجوده يناق عدمه فكان منافيا لامكان عدمه فكان مستلزما للوجوب واعلم ان شيئا من الممكنات لا ينفك عن هذين الوجوبين لكنهما خارجان لادخالان (١) في مسئلة في علة الحاجة الى المؤثر الامكان لا الحدوث لان الحدوث كقيمة في وجود الحادث فيكون متأخر عنه والوجود متأخر عن تأثير القادر فيه المتأخر عن احتياج الممكن اليه المتأخر عن علة احتياجه اليه فلو كانت العلة هي الحدوث لزم تأخير الشيء عن نفسه مما يقتضي احتجاء جوابان علة الحاجة لو كانت هي الامكان لزم احتياج لعدم الممكن الى المؤثر وهو محال لان التأثير يستدعي حصول الاثر والعدم نفي محض فلا يكون أثرا والجواب ما قبل ان علة عدم عدم العلة وفيه ما فيه (٢) في مسئلة في الممكن حال بقاءه لا يستغنى عن المؤثر لان علة الحاجة الامكان والامكان ضروري للزوم لما به الممكن وهي أبدا محتاجة لا يقال انه حال البقاء أولى بالوجود وتلك الاولوية مانعة من احتياجه الى المؤثر لانا نقول هذه الاولوية المغنية عن المرجح ان كانت خاصة بحال الحدوث لزم استغناء الممكن من المؤثر حال الحدوث والا فهو أمر حادث حال البقاء ولولا ما حصل الاستمرار والشيء حال استمراره مفتقر الى المرجح احتجاء بان المؤثر حال بقاء الاثر اما ان يكون له أثر أولا يكون فان كان له أثر فذلك الاثر أما الوجود الذي كان حاصله وهو محال لان تحصيل الحاصل محال أو امر جديد ادراك المؤثر مؤثرا في الجديد لا في الباقي وان لم يكن له أثر أصلا استحالة ان يكون له فيه تأثير والجواب ان لا نفي بالتأثير تحصيل أمر جديد بل بقاء الاثر بقاء المؤثر (٣) في تقسيم الموجودات على رأي المتكلمين

لزم حصول الامر من قبل نفسه وهو محال والثاني قوله تعالى (ألا اله الا خلق والامر) ميز بين الخلق وبين الامر فوجب ان لا يكون الامر داخل في الخلق والثالث ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يقول أعوذ بكلمات الله التامات فوصف كلمات الله تعالى بالتمام والمحدث لا يكون تاما والرابع ان الكلام من صفات السكك فلو كان محدثا كانت ذاته خالية عن صفات السكك قبل حدوثه وان خالي عن السكك ناقص وذلك على الله محال والخامس ان ابينا ان كونه تعالى أمرا وانما هي من صفات السكك ولا يمكن ان يكون ذلك عين هذه العبارات بل لا بد وان تكون صفات تدل على ما هذه العبارات فلو كانت تلك الصفات حادثا لزم ان تكون ذات محال للحادث وهو محال والسادس ان الكلام لو كان حادثا لكان اما ان يقوم بذات الله تعالى أو بغيره أو لا يقوم بمحل فلو قام بذات الله تعالى لزم كونه محالا للحادث وهو محال وان قام بغيره فهو أيضا محال لانه لو جاز ان يكون متكاملا بكلام قائم بغيره لجزان

(١) أقول قد مر تقرير هذين الوجوبين والفارق بينهما فيما مضى ولما كان الممكن لذاته لا ينفك عن الوجود أو عن عدمه فهو لا ينفك كل واحد من حاله عن هذين الوجوبين لوجوده أو عدمه ولا ينفك شيء منهما كمالا لا ينفك عن أحد الطرفين لذاته وهو مني قوله لكنهما خارجان لادخالان (٢) أقول الحدوث هو كون الوجود مسبوقا بعدم فهو لوجود الموصوف به والصفة متأخرة بالطبع عن موصوفها والوجود الموصوف به متأخر عن تأثيره بالذات تأخيرا بالمولد عن العلة وتأثير الموجد متأخر عن احتياج الاثر اليه في الوجود تأخيرا بالطبع واحتياج الاثر متأخر عن علة بالذات وجميعها أربع تأخرات اثنان بالطبع واثنان بالذات وذلك يقتضي امتناع كون الحدوث علة للاحتياج وقد قالوا في معارضة الامكان صفة للممكن فهو متأخر عنه والممكن متأخر عن تأثيره فيه والتأثير متأخر عن الاحتياج المتأخر عنه وعلمه وهو فاسد ولان الممكن الموصوف بالامكان ليس متأخر عن تأثيره المتأخر عنه وجوده أو عدمه المتأخرين عن ذاته اللذين بسببهما احتياج الى مؤثر ثم الى علة الاحتياج والقائلون بكون الامكان علة الحاجة هم الفلاسفة والمتأخرون من المتكلمين والقائلون بان الحدوث علة لهما هم الاقدمون منهم وقولهم لو كان الامكان علة الحاجة لزم احتياج عدمه الى مؤثر وهو محال ليس بشيء لان عدم المعلول ليس نقيضا صرفا ولا مانع من ان يكون معلولا لعدم العلة كما مر أقول فيه وقد تبين ان ذلك مشتمل على فساد

(٣) أقول القول بان الممكن حال بقاءه محتاج الى المؤثر هو قول الحكماء والمتأخرين من المتكلمين بعض منهم يقرقون بين الموجد وبين المقي والاعتراض بان المؤثر حال البقاء اما ان يكون له في الاثر تأثير أم لا يشتمل على غلط فان المؤثر في البقاء لا يكون له أثر بقاء حال عدمه وتحصيل الحاصل انما لزم منه والحق ان المؤثر يفقد البقاء بعد الاحداث وقوله وان كان أمرا جديدا كان المؤثر مؤثرا في الجديد في الباقي جوابه هم تأثيره بعد الاحداث في أمر جديد هو البقاء فانه غير الاحداث فهو مؤثر في أمر جديد صار به ناقلا في الذي كان ناقلا وقوله في الجواب ان لا نفي بالتأثير تحصيل أمر جديد بل بقاء الاثر

الموجود اما ان يكون قديما او حديثا اما القديم فهو لا اول لوجوده وهو الله سبحانه وتعالى والمحـدث  
 ما لوجوده اول وهو ما عداه قالت الفلاسفة مفهوم قولنا كان الله في الازل موجودا اما ان يكون عديما  
 او وجوديا والاول باطل والامكان قولنا ما كان موجودا في الازل فهو باطل فيكون المعدوم موصوفا  
 بالوصف الوجودي وهو محال فثبت ان ذلك المفهوم وجودي وهو اما ان يكون عين الله تعالى او غيره  
 والاول محال لان كونه في الازل غير حاصل الآن والامكان الآن هو الازل وكل ما وجد الآن وجد في الازل  
 هذا خلف لكن ذاته حاصلة الآن فكونه في الازل امر زائد على ذاته وذلك الامر كان موجودا في الازل وقد  
 كان في الازل مع الله تعالى غيره ثم ذلك الغير هو الذي يلحقه معنى كان ويكون لذاته وذلك هو الزمان والزمان  
 موجود في الاول قال المتكلمون معنى كون الله تعالى قديما انما لو قد رزنا أزمنة لا أول لها لكان الله  
 تعالى موجودا معها بأسرها وبما يقرر ذلك انما لو اعتبرنا الزمان في ماهية الحدوث والقدم لكن ذلك  
 الزمان اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما مع انه ليس له زمان آخر فقد صار الـدم معقولا من  
 غير اعتبار الزمان واذا عقل ذلك في موضع فليعقل ذلك في كل موضع وان كان حادثا لم يعتبر في حدوثه  
 زمان آخر لاستحالة ان يكون للزمان زمان آخر واذا عقل الحدوث في نفس الزمان من غير اعتبار زمان  
 فليعقل مثله في سائر المواضع (١) (خواص القديم والمحدث) (مسئلة) اتفق المتكلمون على ان  
 القديم يستحيل اسناده الى الفاعل واتفقت الفلاسفة على انه غير مجتمع زمانا فان العالم قديم عندهم زمانا  
 مع انه فعل الله تعالى وعندى ان الخلاف في هذا المقام لغطي لان المتكلمين لم يمنعوا اسناد القديم الى  
 المؤثر الموجب بالذات ولذلك زعموا مشيوا الحال من ان عالمية الله تعالى وعلمه قديمان مع ان العالمية معللة  
 بالعلم وزعم أبو هاشم ان العالمية والقادرية والحيوية والموجودية معللة بحالة خامسة مع ان الكل قديم  
 وزعم أبو الحسين ان العالمية حالة معللة بالذات وهؤلاء وان كانوا يمتنعون عن اطلاق لفظ القديم على  
 هذه الاحوال لكنهم يعطون المعنى في الحقيقة (٢) وأما الفلاسفة فانهم اغتاجوا اسناد العالم الى

الموجود اما ان يكون قديما او حديثا اما القديم فهو لا اول لوجوده وهو الله سبحانه وتعالى والمحـدث  
 ما لوجوده اول وهو ما عداه قالت الفلاسفة مفهوم قولنا كان الله في الازل موجودا اما ان يكون عديما  
 او وجوديا والاول باطل والامكان قولنا ما كان موجودا في الازل فهو باطل فيكون المعدوم موصوفا  
 بالوصف الوجودي وهو محال فثبت ان ذلك المفهوم وجودي وهو اما ان يكون عين الله تعالى او غيره  
 والاول محال لان كونه في الازل غير حاصل الآن والامكان الآن هو الازل وكل ما وجد الآن وجد في الازل  
 هذا خلف لكن ذاته حاصلة الآن فكونه في الازل امر زائد على ذاته وذلك الامر كان موجودا في الازل وقد  
 كان في الازل مع الله تعالى غيره ثم ذلك الغير هو الذي يلحقه معنى كان ويكون لذاته وذلك هو الزمان والزمان  
 موجود في الاول قال المتكلمون معنى كون الله تعالى قديما انما لو قد رزنا أزمنة لا أول لها لكان الله  
 تعالى موجودا معها بأسرها وبما يقرر ذلك انما لو اعتبرنا الزمان في ماهية الحدوث والقدم لكن ذلك  
 الزمان اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما مع انه ليس له زمان آخر فقد صار الـدم معقولا من  
 غير اعتبار الزمان واذا عقل ذلك في موضع فليعقل ذلك في كل موضع وان كان حادثا لم يعتبر في حدوثه  
 زمان آخر لاستحالة ان يكون للزمان زمان آخر واذا عقل الحدوث في نفس الزمان من غير اعتبار زمان  
 فليعقل مثله في سائر المواضع (١) (خواص القديم والمحدث) (مسئلة) اتفق المتكلمون على ان  
 القديم يستحيل اسناده الى الفاعل واتفقت الفلاسفة على انه غير مجتمع زمانا فان العالم قديم عندهم زمانا  
 مع انه فعل الله تعالى وعندى ان الخلاف في هذا المقام لغطي لان المتكلمين لم يمنعوا اسناد القديم الى  
 المؤثر الموجب بالذات ولذلك زعموا مشيوا الحال من ان عالمية الله تعالى وعلمه قديمان مع ان العالمية معللة  
 بالعلم وزعم أبو هاشم ان العالمية والقادرية والحيوية والموجودية معللة بحالة خامسة مع ان الكل قديم  
 وزعم أبو الحسين ان العالمية حالة معللة بالذات وهؤلاء وان كانوا يمتنعون عن اطلاق لفظ القديم على  
 هذه الاحوال لكنهم يعطون المعنى في الحقيقة (٢) وأما الفلاسفة فانهم اغتاجوا اسناد العالم الى

لبقاء المؤثر ليس بشئ لان البقاء المستفاد من المؤثر امر جديد لولا ان كان الاثر مما لا يبق  
 (١) أقول صفات الله تعالى عند من يقول بكونها زائدة على ذاته ليست بمعدنة ولذلك كان من  
 الصواب أن يقول وهو الله وصفاته وفي المحدث يقول وهو ما عداه وعدا صفاته والشبهة التي أوردها  
 الفلاسفة اخترعها هولاء لجلهم وايست بشئ فانه قال كان الله موجودا في الازل صفة ثبوتية لانه تقيض  
 ما كان كذلك ولو كان التقيض ثبوتيا لكان المعدوم موصوفا بصفة ثبوتية أقول قد مر في هذه  
 الطريقة من الغلط وأيضا يقتضي كان الله موجودا في الازل ما كان الله موجودا في الازل وهو قضية  
 ولا يكون شئ من المعدومات موصوفا بهذه الصفة وان جعل بازائه شئ كان معدوما موجودا في الازل  
 حتى يصير ذلك المعدوم موصوفا بانه لم يكن في الازل لم تكن هذه القضية تقيضا للاولى لخالف  
 موضوعهما وان أراد بذلك أن الـكون واللا كونه متناقضان والـكون محمول على الله واللا كونه محمول  
 على العدم فيكون الـكون وجوديا كان ابرادة صفتين بدل مفردين حشو والكلام على مثل هذه  
 المناقضة وفسادها مما ذكرناه مرارا وللفلاسفة شبهة غير هذه في قدم الزمان سيأتي ذكرها والجواب عنها  
 وقوله قال المتكلمون معنى كون الله قديما انما لو قد رزنا أزمنة لانهاية لها لكان الله معها كلام لم يرتضيه  
 كل المتكلمين فان كون الشئ مع الشئ لا يتحقق الا فيما كان في زمان أو تقدّر زمان والمحققون منهم  
 يقولون معناه انه غير مسبوق بغيره لا يقال ان السبق أيضا لا يتحقق الا بـدبر زمان لانهم  
 يقولون ساب السبق منه لا يقتضي كونه زمانيا  
 (٢) أقول انما ذهب المتكلمون الى أن القديم يستحيل اسناده الى الفاعل لا لقوله هم علة الحاجة

بالحلم  
 (المسئلة السابعة عشر)  
 قالت الحنابلة كلام الله تعالى ليس الا الحروف والاصوات وهي قدعة أزلية وأطبق الله قلاء على أن الذي قالوه بحمد الضروريات ثم الذي يدل على بطلانه وجهان الوجه الاول انه اما ان يقال انه تكلم به هذه الحروف دفعة واحدة أو على التعاقب فان كان الاول لم يحصل منها هذه الكلمات التي نسمعها لان التي نسمعها حروف متعاقبة فثبت لا يكون هذا القرآن المسموع قديما وان كان الثاني فالاول لما انقضى كان محمدا لان ما ثبت عدمه امتنع قدمه والثاني لما حصل بعده عدمه كان حادثا والوجه الثاني أن هذه الحروف والاصوات قائمة بالسنننا وحلوقنا فلوكانت هذه الحروف والاصوات نفس صفة الله تعالى لزم أن تكون صفة الله وكلته حالة في ذات كل أحد من الناس ثم ان النصارى لما أثبتوا حلول كلمة الله تعالى في عيسى عليه السلام وحده كفرهم جمهور المسلمين فالذي ثبت هذا الحلول في حق كل أحد من الناس

البارى تعالى لكنه عندهم موجب بالذات حتى لو اعتقدوا فيه كونه فاعلا بالاختيار لما جوزوا كونه موحدا للعالم القديم فظهر من هذا اتفاق الكل على جواز اسناد القديم الى الموجب القديم وامتناع اسناده الى المختار (١) (مسئلة) أهل السنة رضى الله عنهم أثبتوا القدماء وهي ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته والمعزلة بالغوا في انكاره لكنهم قالوا به في المعنى لانهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الاول مع الذات فعلى هذا الثابت في الازل أمور كثيرة ولا معنى القديم الا ذلك وأما القول بقديم سوى ذات الله تعالى وصفاته فقد اتفق المسلمون على انكاره لكنهم عولوا فيه على السمع لان دليل التمايز لا يدل الا على نفي قديم قادر ولا حتى فلا (٢) وأما الحر يانيون فقد أثبتوا خصال القدماء حيان فاعلان البارى والنفس وعنوا بالنفس ما يكون مبدأ للحياة وهي الارواح البشرية والسموية وواحد منفعل وهو الهوى واثنان لاحيان ولا فاعلان ولا منفعلان وهما الدهر والقضاء اما قدم البارى تعالى فالدليل عليه مشهور وأما قدم النفس والهوى فهو بناء على أن كل محدث مسبوق بمادة فقالوا لو كانت النفس حادثة لكانت لها مادة ومادتها ان كانت حادثة افترضت الى مادة أخرى لا الى نهاية ولزم التسلسل وان كانت قديمة فهو المطلوب وأما الهوى فان كانت حادثة لزم التسلسل وان كانت قديمة فهو المطلوب وأما الدهر وهو الزمان فلانه غير قابل للعدم لان كل ما يصح عليه العدم كان عدمه بعد وجوده بعدية زمانية فيكون الزمان موجودا حال ما فرض معدوما فهذا محال فاذا قدرنا من فرض عدمه لذاته محال فيكون واجبا لذاته وأما القضاء فهو أيضا واجب لذاته لان الواجب لذاته هو الذي يشهد

هو الحادث فان هذا القول يختص ببعضهم كما مر لكن لقولهم بان ما سوى الله تعالى وصفاته محدث ولا احوال التي ذكرها عند مثبتها ليست بوجوده ولا معدومة فلا يوصف بالقدم على ما ذكره وفي تفسير القديم بما لا أول له جوده الآن تغير النفس وير وتقول القديم ما لا أول له ثبوته على أن الوجود والاثبوت عنده مترادفان لكنه نقول ههنا ما قال المتكلمون وليس عند بعضهم معناه واحدا وأبو الحسين لا يقول بالحال لكنه يقول العلم صفة لله قديمة معللة بالذات وأما أصحاب أبي الحسن الاشعري فيقولون بصفات قديمة لكنهم يقولون لا هي الذات ولا غير ههنا ذلك لا يطلبون المعلولية عليهم والحق في أن جميعهم اعطوا معنى القديم في الحقيقة على هذه الصفات معه فان إثباتهم عن اطلاق لفظ القديم عليهم ليس بمحقق

(١) أقول اختلفوا أيضا في معنى الاختيار فان الفلاسفة يطلقون اسم المختار على الله تعالى وله كن لا بالمعنى الذي يفسر المتكلمون الاختيار به وذلك انهم يقولون بوجود صدور الفعل عنه تعالى دائما والمتكلمون ينفون دوام الصدور عنه ويقول بعضهم بوجود الصدور نظرا الى قدرته وارادته وينفي بعضهم وجوب الصدور عنه أصلا ويقولون انه تعالى يختار أحد الطرفين المتساويين على الآخر لمرجع

(٢) أقول أهل السنة لا يعترفون باثبات القدماء لان القدماء عبارة عن أشياء متغيرة كل واحد منها قديم وهم لا يقولون بالتغير الا في الدوات اما في الصفات فلا يقولون بالتغير ولا في الصفات مع الدوات على ما ذهب إليه أبو الحسن الاشعري والمعزلة يفرقون بين الثبوت والوجود ولا يقولون بوجود القدماء والاحوال الخمسة هو قول أبي هاشم وحده فانه على القادرية والحجية بحالة خامسة هي الالهية والمسلمين أدلة على نفي القدماء منها بيان أن كل محدث وذلك يدل على حدوث ما سوى الله تعالى وأما دليل التمايز فلا يمكن نفي قدماء اذا كانوا أحياء عالمين مبدئين لانهم غير قادرين لان امتناع التمايز انما يثبت عند أكثر القادرين وأما الادلة السمعية فمكتوبة

صريح الفطرة بامتناع ارتفاعه والقضاء كذلك لانه لو ارتفعت لما بقيت الجهات متميزة بحسب  
 الاشارات وذلك غير معقول (١) **مسئلة** زعم عبد الله بن سعيد ان القدم صفة وزعمت الكرامية  
 ان الحدوث صفة وهم باطلان لان القدم لو كان صفة لكانت قديمة والحدوث لو كان صفة لكانت حادثة  
 ولزم التمسلسل (٢) **مسئلة** زعمت الفلاسفة ان كل محدث فهو مسبوق بمادة ومدة أما المادة  
 فلان المحدث مسبوق بالامكان فهو صفة وجودية متغيرة لهصة اقتدارا لقادر عليه موقوفة على كونها  
 ممكنة في نفسه ان لو كان امكانها نفس محضة اقتدارا لقادر عليها لزم توقف الشيء على نفسه فثبت ان الامكان  
 صفة موجودة وهي سابقة على وجود الممكن فيستدعي محلا وهو المادة والجواب عنها ما مر في **مسئلة**  
 المعدم (٣) وأما المدة فقالوا كل محدث فعدمه قبل وجوده فتلك القبلية ليست نفس العدم فان العدم  
 قبل كالعدم بعد وليس القبل بعد وهي صفة وجودية تستدعي موصوفا موجودا قبل ذلك الحادث شيء  
 موصوف بالقبلية لا الى أول فهنا قبلات لا أول لها والذي يلحقه القبلية لذاته هو الزمان فهنا زمان لا أول  
 له والجواب ان تقدم عدم الحادث على وجوده لو وجب ان يكون بالزمان لكان تقدم كل واحد من أجزاء  
 الزمان على وجوده بالزمان ولما كان تقدم الباري تعالى على هذا الجزء من الزمان بالزمان فيلزم ان يكون  
 الله تعالى زمانيا وان يكون الزمان زمانيا فاما محالان (٤) **مسئلة** العدم لا يصحح على القديم ولما  
 كانت هذه المسئلة احدى مقدمات **مسئلة** الحدوث رأينا ان ذكر برهانها هناك **مسئلة** تقسيم الممكنات على  
 رأي الحكماء في فقول الحال قد يكون سببا لتوأم المحل اما بان يقتضى الحال وجود المحل ثم تصير نفسه  
 (١) أقول هذه حكاية مذهبهم وما يلحق لان تكون دلائلهم عليه وما ل ابن زكريا الطيب الرازي الى  
 ذلك المذهب وعمل فيه كتابا موسوما بالقول في القدماء الخمسة وسأني القول في كل واحد منها  
 (٢) أقول لا يلزم على عبد الله بن سعيد شيء لانه يقول كل ما ليس القدم داخلا في مفهومه فاذا وصف  
 بالقدم احتج الى صفة زائدة عليه هي القدم وأما العدم فلا يحتاج لكونه لذاته قديما ولا كرامية أن  
 يقولوا صفة الحدوث ليست بوجوده على ما مر فكيف يوصف بالحدوث ولهم ان يقولوا الصفات  
 لا توصف بالقدم والحدوث لان الانصاف بهما من شأن الذات  
 (٣) أقول ما مر في **مسئلة** المعدم ان الامكان لا يجوز ان يكون ثابتا حال العدم لان الذات  
 المعدمة تمتنع عليها التغير والخروج عن الذاتية فلا يمكن ان تنصف بالامكان ثم انه حكم بصحة في  
 محتمل الثانية بانه يقتضى الالامكان المحمول عليه النفي فيجب ان يكون ثابتا وهو حال يجعل الامكان  
 صفة لعدم بل انما وجب لكونه ثابتا ان يكون الموصوف به موجودا وان كان ما يؤل اليه الممكن  
 معدوما والتحقى في هذا الموضع هو ان الامكان يقع بالاشتراك اللفظي عندهم على معنيين أحدهما  
 ما يقابل الامتناع وهو عندهم صفة عقلية يوصف بها كل ما عدا الواجب والامتناع من التصورات ولا  
 يلزم من انصاف المناهية بها كونها مادته والثاني الاستعداد وهو موجود عندهم معدود في نوع من  
 أنواع جنس الكيف وإذا كان موجودا وعرضا وغير باق بعد الخروج الى العقل فيحتاج لاحتمال قبل  
 الخروج الى محل وهو المادة فهذا البحث مهم يجب ان يكون في اثبات ذلك العرض ونفيه  
 (٤) أقول انهم يقولون القبلية والبعديية يلحقان الزمان لذاته وان غير الزمان بسبب الزمان والوجود والعدم  
 لما لم يدخل الزمان في مفهومهما احتاجا في صيرورتها بعد وقبل الى زمان أما أجزاء الزمان فلا تحتاج  
 الى غير أنفسها ولا العدم بالقياس اليها في كونها بعد او قبل الى غيرها وأما الباري تعالى وكل ما هو علة  
 الزمان أو شرط وجوده فلا يكون في الزمان ولا معه الا في التوهم حيث يقسمها الوهم على الزمانيات  
 فهذا ما قالوه ههنا



الاتسام الى الاخبار وكما لا يمنع ان يكون العلم الواحد علما بالاشياء الكثيرة فكذلك لا يمنع ان يكون الخبر الواحد خبرا عن الاشياء الكثيرة

**المسئلة التاسعة عشر** **هـ** انه تعالى باق لذاته خلاقا لا شـ مري لذاته واجب الوجود لذاته والواجب لذاته يمنع ان يكون واجبا لغيره فيمتنع كونه باقيا بالبقاء وأيضا لو كان باقيا بالبقاء لكان كون بقائه بقاءه ان كان لبقاء آخر لزم التسلسل وان كان لبقاء الذات لزم الدور وان كان لنفسه فيمتنع ان يكون البقاء باقيا لنفسه والذات باقية ببقاء البقاء فيمكن البقاء واجب الوجود لذاته والذات واجبة الوجود لغيره فيمتنع ان تقلب الذات صفة والصفة ذاتا وهو محال

**المسئلة العشرون** **هـ** اعلم انه لا يلزم من عدم الدليل على الشيء عدم المدلول ألا ترى ان في الازل لم يوجد ما يدل على وجود الله تعالى فلو لم يزل عدم الدليل عدم المدلول لزم الحكيم يكون الله تعالى حادثا وهذا محال اذا ثبت هذا فنقول هذه الصفات التي عرفناها واجب الافراز بها

حالة فيه أو بان يقتضى الاثر حلول مؤثره فيه وعلى هذين التقديرين لا يلزم منه الدور فالمحل المتقوم بنفسه المقوم لما يحل فيه يسمى بالموضوع وهو أخص من المحل فيكون عدمه أعم من عدم المحل (١) اذا عرفت هذا فنقول الممكن اما ان يكون في الموضوع وهو العرض أولا يكون وهو الجوهر والجوهر اما ان يكون في المحل وهو الصورة أو يكون محلا وهو الهيولى أو مركبا من الصورة والهيولى وهو الجسم فقط بالاستقراء أولا حالا ولا محلا ولا مركبا منهما وهو اما ان يكون متعلقا بالاجسام متعلقا بالتدبير وهو النفس أولا يكون وهو العقل وأما العرض وهو اما ان يقتضى نسبة أو قسمة أو لاقسمة ولا قسمة اما النسبة فسمعة أقسام الاين وهو الحصول في الممكن والمتى وهو الحصول في الزمان أو في ظرفه والمضاف وهو النسبة المتكررة والمالك يقال له الجدة أيضا وهو كون الشيء محاطا بغيره الذي ينتقل بانتقاله وان يفعل وهو التأثير وان يفعل وهو التأثير والوضع وهو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب ما بين أجزائه من النسب وما بين تلك الاجزاء وبين الامور الخارجية عنها من النسب اما العرض الذي يقتضى القسمة فاما ان يكون بحيث ينقسم الى أجزاء مشتركة في حد واحد وهو الحكم المتصل أو لا يشترك في حد واحد وهو الحكم المنفصل اما المتصل فاما ان تكون الاجزاء المتصلة فيه بحيث توجد معا واما ان لا يكون كذلك فالاول هو الحكم المتصل القار للذات وهو اما ان يكون ذابعا وهو الحط أو ذا بعدين وهو السطح أو ذا ثلاثة أبعاد وهو الجسم التعليمي وأما الذي لا يكون قار للذات فهو الزمان فقط وأما المنفصل فهو العدد وأما العرض الذي لا يقتضى قسمة ولا نسبة فهو الكيف وأقسامه أربعة أحدها المحسوسات بالحواس الخمسة وثانيها الكيفيات النفسانية وثالثها التهيؤ اما لا يدفع وهو القوة وللتأثير وهو اللاقوة ورابعها الكيفيات المختصة بالكميات اما المتصلة كالاتصاف والاتصاف اما المنفصلة كالاولية والتركيب والتقدم والتأخر (٢) أما المتكلمون فقد أنكروا وجود الاعراض النسبية اما الاضافة فلانها لو كانت موجودة لكانت في محل وحدها في محلها نسبة بين ذاتها وبين ذلك المحل فكانت

(١) أقول المحل قابل للمال فلا يكون عندهم فاعلا فيه فالقول بان يقتضى الاثر حلول مؤثره فيه غير معقول عندهم والمراد ههنا من الحال الذي يكون سببا لقوام المحل ههنا هو الصورة ومن المحل الهيولى ويريدون بهذا البيان ان امتناع الانفكاك بينهما الاحتياج كل واحد منهما الى الآخر لا يقتضى الدور والحال الذي لا يتقوم به محله هو العرض ومحله الموضوع

(٢) أقول في قوله أو مركبا من الصورة والهيولى وهو الجسم فقط بالاستقراء نظر فان الحكماء لا يستعملون الاستقراء ههنا ولا يحتاجون اليه بل يسمون الجوهر الى الجسم وأجزائه والى ما ليس بجسم ولا بالاجزاء وهذه قسمة حاضرة ويسمون القسم الاول بالمادى والقسم الثاني بالمفارق ويسمون الاول الى نفس المادة والى ما يقوم بها والى ما يتقوم بها والاول هو الهيولى والثاني هو الصورة وهما جزأ الجسم والثالث هو الجسم وأما المفارق فاما ان يتصرف في الماديات أولا يتصرف وهما النفس والعقل وأسماء أنواع الكيف أما النوع الاول فسمى بالانفعاليات والانفعالات والاول راحة كحمة الدم والثاني غير راحة كحمة الجمل وأما النوع الثاني فسمى بالحال والمملكة أما الحال فسر بركة الزوال كغضب الحميم وأما المملكة فبطى الزوال كسحة الصحاح وأما النوع الثالث فسمى بالقوة واللاقوة وايس اسم القوة لا يدفع فقط فان الصلابة قوة وهي تهيؤ لان لا يفعل بسرعة والبطولة لا قوة وايس يتأثر عن شيء بل هو ما يقطع ذوالحركة بسببه مسافة قليلة فالقوة اسم لاستعداد نسبة تفعل الشيء بسهولة أو تفعل بعسر واللاقوة اسم لاستعداد نسبة تفعل بعسر أو تفعل بسـ هو النوع الرابع ليس له اسم غير ما ذكر

غير ذاتها وذلك الغير أيضا يكون حالاً في المحل فيكون حلوله زائداً ولزم التسلسل ولأن كل حادث يحدث  
فإن الله تعالى يكون موجوداً معه في ذلك الزمان فلو كانت تلك المعية صفة وجودية لزم حدوث الصفة  
في ذات الله تعالى ولأن الإضافة لو كانت صفة موجودة لكان وجودها غير ماهيتها بناءً على أن الوجود  
وصف مشترك فيه بين كل الموجودات فحصل وجودها ماهيتها إضافة بين وجودها وماهيتها  
وتلك الإضافة سابقة على تحقق الإضافة الموجودة فيكون الشيء موجوداً قبل نفسه هذا خلف وأما  
نسبة الشيء إلى الزمان فلو كانت صفة وجودية لكان لها نسبة أخرى إلى ذلك الزمان ولزم التسلسل  
وكذا التأثير لو كان صفة زائدة لكانت تلك الصفة ممكنة بذاتها متقرة إلى مؤثر وكان تأثير المؤثر فيها  
صفة أخرى ولزم التسلسل وكذا القبول لو كان صفة زائدة لكانت موصوفة الذات بها صفة أخرى  
ولزم التسلسل (١) أما الحكماء فقد احتجوا على ثبوت هذه النسب بأن كون السماء فوق الأرض مثلاً

أمر حاصل سواء وجد الفرض والاعتبار أو لم يوجد وهو ليس أمراً عدمياً لأن الشيء قد لا يكون فوقاً ثم  
يصير فوقاً فالفوقية التي حصلت بعد العدم لا تكون عدمية ولا لا لكان في الشيء عدمياً وهو محال  
فالفوقية أمر ثبوتي وليست هي نفس الذات لأن الجسم من حيث أنه جسم غير مقول بالقياس إلى الغير  
ومن حيث أنه فوق مقول بالقياس إلى الغير ولأن الشيء قد لا يكون فوقاً ثم يصير فوقاً فالذات باقية في  
الحالين والفوقية غير حاصلة في الحالين (٢) ثم إن معمر من قدماء المتكلمين أثبت لقوة هذه الحجة هذه

فأما إثبات الحمير فلم يدل عليه دليل فوجب التوقف فيه وصفة الجلال ونسبة الكمال أعظم من أن تحيط بها عقول البشر  
في بقية الكلام في الصفات وفيه مسائل  
**(المسئلة الأولى)**  
أطبق أهل السنة على أن الله تعالى يصح أن يرى وأنكرت الفلاسفة والمعتزلة والكرامية والمجسمة ذلك أما أنكار الفلاسفة والمعتزلة

فظاهر وأما أنكار الكرامية والحنابلة فلا نهم أطبقوا على أنه تعالى لم يكن جسمًا وفي مكان لا تستغنى رؤيته وأهم المهمات تعيين محل النزاع فنقول الأدرا كانت ثلاثة مراتب أحدها وهو أضغفها معرفة الشيء لا بحسب ذاته بل بواسطة آثاره كما يتعرف من وجود البناء إن ههنا بانها ومن وجود النقش إن ههنا نقاشا وثانيها وهو أوسطها أن نعرف الشيء بحسب ذاته المخصوصة كما إذا عرفنا السواد من حيث هو سواد والبياض من حيث هو بياض وثالثها وهو أكملها كما إذا أبعزنا بالعين السواد

غير ذاتها وذلك الغير أيضا يكون حالاً في المحل فيكون حلوله زائداً ولزم التسلسل ولأن كل حادث يحدث  
فإن الله تعالى يكون موجوداً معه في ذلك الزمان فلو كانت تلك المعية صفة وجودية لزم حدوث الصفة  
في ذات الله تعالى ولأن الإضافة لو كانت صفة موجودة لكان وجودها غير ماهيتها بناءً على أن الوجود  
وصف مشترك فيه بين كل الموجودات فحصل وجودها ماهيتها إضافة بين وجودها وماهيتها  
وتلك الإضافة سابقة على تحقق الإضافة الموجودة فيكون الشيء موجوداً قبل نفسه هذا خلف وأما  
نسبة الشيء إلى الزمان فلو كانت صفة وجودية لكان لها نسبة أخرى إلى ذلك الزمان ولزم التسلسل  
وكذا التأثير لو كان صفة زائدة لكانت تلك الصفة ممكنة بذاتها متقرة إلى مؤثر وكان تأثير المؤثر فيها  
صفة أخرى ولزم التسلسل وكذا القبول لو كان صفة زائدة لكانت موصوفة الذات بها صفة أخرى  
ولزم التسلسل (١) أما الحكماء فقد احتجوا على ثبوت هذه النسب بأن كون السماء فوق الأرض مثلاً  
أمر حاصل سواء وجد الفرض والاعتبار أو لم يوجد وهو ليس أمراً عدمياً لأن الشيء قد لا يكون فوقاً ثم  
يصير فوقاً فالفوقية التي حصلت بعد العدم لا تكون عدمية ولا لا لكان في الشيء عدمياً وهو محال  
فالفوقية أمر ثبوتي وليست هي نفس الذات لأن الجسم من حيث أنه جسم غير مقول بالقياس إلى الغير  
ومن حيث أنه فوق مقول بالقياس إلى الغير ولأن الشيء قد لا يكون فوقاً ثم يصير فوقاً فالذات باقية في  
الحالين والفوقية غير حاصلة في الحالين (٢) ثم إن معمر من قدماء المتكلمين أثبت لقوة هذه الحجة هذه

(١) أقول لو كانت هذه المقولات نسباً لكانت أنواع الجنس عال هو النسبة ولم تكن أجناساً عالية وهم  
لا يعنون بها ما يدخل النسبة في ذاتها بل بما يعرض لها النسب إلا الإضافة فإن مفهومها النسبة  
وتستدعي تكرار النسبة وأما كون الإضافة عرضاً حالاً في محل فلو لم يكن في ذلك المحل لا يكون إضافة بل  
الإضافة تفرض للمحال إلى المحل وللحال إلى الحال بعد الحلول كما تفرض للرأس ولذي الرأس والتحقيق  
ههنا أن وجود الإضافة الحقيقية لا يكون إلا في العقل ولا يكون في الخارج لا يكون الموجود  
بمحيط يحدث في العقل من تصوره الإضافة فإن ولادة شخص من شخص أمر موجود في الخارج  
وإذا تصوره العقل بعقل أبوة في أحدهما وبنوة في الآخر ولا يلزم التسلسل لأن الأبوة إذا عرضت  
لشخص وإن كان ذلك العرض إضافة أخرى لكنها لا تكون بأبوة أخرى فإذا لا تسلسل الأبوة وتلك  
الإضافة أيضاً أمر عقلي ولا تسلسل لأنها تنقطع عنه ودوقوف العقل وهم يقولون إن الله تعالى صفات  
إضافة كالاول والآخرو الخالق والرازق والمبدع والمصانع وغير ذلك يلزمون القول بهذه الصفات  
غير المعية الزمانية لله تعالى وأما قوله حصول الوجود للماهية إضافة بينهما فليس بشيء لأن الإضافة  
ههنا ليست الإجماع في الانضمام وليس ذلك مانح فيه وكون الشيء في الزمان نسبة كون الجسم  
في المكان الذي يقول بوجوده المتكلم وأما النسبة فيلحقها بعد ثبوتها وأما التأثير فليس كل تأثير من  
هذه المقولة بل يريدون التأثير الصادر عن المؤثر في زمان غير قار للذات كقطع السكين اللحم فإن  
الجزأين لا يعلمان في زمان واحد فالحقيقة الحاصلة للسكين حين يقال له هوذا ينقطع لقبله ولا بعده هي  
المعنية بأن يفعل وقس عليه الانفعال والنسبة إنما تعرض للعقل بين القاطع والمقطوع والانصاف  
يقتضي أن يتقل مذهب الخصوم على ما ذهبوا إليه في الثلاثين شناعة بسبب سوء العقل

(٢) أقول كون الشيء عقلياً كفقية السماء يبين كونه فرضياً فإن تخمية السماء بما يفرض  
بل العقل هو الذي يجب أن يحدث في العقل إذا عقل العقل ذلك الشيء كفقية السماء وأما الفرضي  
فهو الذي يفرضه الفارض وإن كان محالاً والذهن يشتملها ويجب أن يفهم كل واحد منهما إثلا يقع  
بسبب الاشتباه غلط

والبياض فازديده  
العقل جازمة بأن هذه  
المرتبة في الكشف والجلاء  
أكمل من المرتبة المتقدمة  
اذ عرفت هذا فنقول  
أطبق أهل العلم على أنه  
يمكن معرفة الله تعالى بالوجه  
الاول وهل يمكن معرفته  
بالوجه الثاني فيه اختلاف  
وهل يمكن معرفته بالوجه  
الثالث بمعنى انه هل يمكن  
أن يحصل للبشر نوع ادراك  
نسبته الى ذات الله تعالى  
كنسبة الابصار الى  
المبصرات في قوة الظهور  
والجلاء هذا هو المراد من  
قولنا انه تصح رؤية الله  
تعالى أم لا وعنده هذا يظهر  
أن من قال العلم الضروري  
حاصل بامتناعه فهو  
جاهل مكابر واحتج الجمهور  
من الاصحاب بأن قالوا لا  
شك انا نرى الطويل  
والعريض ولا معنى  
للتويل والعريض الا  
جواهر متألفة في سمات  
مخصوص وذلك يدل على  
ان الجواهر مرتبة ولا نزاع  
ايضا ان اللون مرتبة  
فثبت ان همه الرؤية حكم  
مشترك فيه بين الجواهر  
والاعراس والحكم المشترك  
فيه لا بد له من علة مشتركة  
فيها والمشارك بين الجواهر  
والعرض أما حدوث

الاعراض النسبية ولم يجدوا فعلا لتسلسلات المذكورة فالتزموا وان ثبت اعراض الانهاية لها يقوم كل واحد  
منها بالآخر وقال المتكلمون هذا باطل لان كل عدد موجود فله نصف ونصفه أقل من كله وكلما كان  
أقل من غيره فهو متناه نصفه متناه في العدد وكل ما نصفه متناه فكله متناه لانه ضعف المتناهي قال  
سهر لانسلم أن كل عدد فله نصف بل ذلك من خواص العدد المتناهي سلمنا ان كان لم يأت بأن كل ما كان  
أقل من غيره فهو متناه ليس ان مقدورات الله تعالى أقل من معلوماته وتضعيف الالف مرارا لانهاية  
لها أقل من تضعيف الالفين مرارا لانهاية لها (١) ونحن نقول بحجة الفلاسفة على اثبات النسب يقتضي  
كون المتقدم والمتأخر صفتين موجودتين وذلك محال لان الاضافتين توجدان معا ومحلاهما يوجدان  
معا فالقبل موجود مع البعد هذا خلاف ولا نلزمكم على اليوم الماضي في اليوم الحاضر بكونه ماضيا  
والمفهوم من كونه ماضيا ليس أمراسليا لانه صار ماضيا بعد ما لم يكن ماضيا فاذا هو ثبوت وليس ثبوت  
في الزمن فقط فاننا لو فرضنا عدم الفرض والاعتبار فذلك اليوم ماض في نفسه وليس عبارة عن نفس  
ذلك اليوم لانه حين كان حاضرا لم يكن ماضيا فيلزم أن يكون وصف كونه ماضيا عرضا حقيقة قائما به  
حال عدمه فيكون الموجود قائما بالعدم وهو محال (٢) وأما الوضع وهو كهيئة الجلوس مثلا فان أردبته  
ما بكل واحد من آخر الجسم من اليمين ومماسه الغير فلا نزاع في ثبوتها وان عني به أمر وراء ذلك قائم  
بمجموع الاجزاء فهو محال لاستحالة حلول الواحد في المحال الكثيرة لا يقال لم لا يجوز أن يقال انه  
عرضت لمجموع تلك الاجزاء وحده باعتبارها صارت واحدة وحينئذ لا يلزم من قيام هيئة الوضع بها  
قيام الواحد بها كمن الواحد لانا نقول لا شك ان كيفية قيام تلك الوحدة بها كالاتي في قيام  
هيئة الوضع بها فان كان بسبب وحدة أخرى سابقة لزم التسلسل وكذا القول في الملك (٣) اما الكميات  
المتصلة فقبل لانه في السطح الانهاية الجسم ونهاية الشيء هي أن يغني ذلك الشيء وهذا لا يكون أمرا  
وجوديا وكذا القول في النقطة والخط وايضا السطح لو كان عرضا حال في الجسم المقسم في الجهات

(١) أقول غير المتناهي لا يصير متناهيا بنقصان كل شيء ومنه والشيء ربما يكون متناهيا من جهة  
غير متناه من وجه فلهذه خواص المتناهي من الوجه الاول وخواص غير المتناهي من الوجه الآخر وهذا  
كتضعيف الالف والالفين مرارا لانهاية لها فيكون أحد غير المتناهيين نصف الآخر ولا يلزم منه تناهي  
أحدهما

(٢) أقول قد بينا ان الاضافة تنزل عند تصور المضافين والمتقدم والمتأخر موجودان في التصور  
معا ولا يلزم ذلك قيام موجود بعدم بل يلزم حدوث معقول تصور وذلك غير محال وقد عرفت ان ذلك  
ثابت في نفس الامر من غير الفرض وليس بالذهن الصرف

(٣) أقول الهيئة المضافة بالوضع انما تنحصر في الاجزاء بعد صيرورتها جهة واحدة وكذلك الزاوية  
والشكل وليس ذلك حلول العرض الواحد في محال كثيرة انما هو حلول عرض واحد في محل واحد  
ينقسم باعتبار غير اعتبار وحدته ولم يدل على استحالة ذلك دليل وأما الوحدة فهي التي تجعل المجموع  
واحد اذا اعتبر فيه عدم الانقسام بوجه مأملا كعشرة فانها لا تنقسم من حيث هي عشرة وان انقسمت  
من حيث هي أحدها أجزاء العشرة وقد تكرر الوحدة حين يقال وحدة واحدة ولا يلزم منه ثبوتها فان  
موضوع الوحدة الاولى هو الشيء الذي يقال انه واحد وموضوع الوحدة الثانية هو الوحدة الاولى  
واذا لم تكرر الموضوعات في مرتبة واحدة لم يحصل من الوحدات عدد وليس قيام الوحدة بالموضوع  
المقسم محال في وحدة تسبقها بل هي اعتبار عدم الانقسام فيها من حيث اعتبار كونها ذلك المجموع  
ولا يلزم التسلسل

الثلثة والحال في الشيء الذي يكون كذلك ينقسم في الجهات الثلاثة فيكون جسماً هذا خلف (١) وأما  
الزمن فهو مقدار الحركة عند ارسطاطاليس فقد احتجوا على انه لا يجوز ان يكون موجوداً بأموراً ولها  
انه لو كان موجوداً لكان اما أن يكون قار الذات فيكون الحاضر عين الماضي فيكون الحادث اليوم حادثاً  
زمن الطوفان هذا خلف أولاً يكون قار الذات وحيداً يفتى العقل بأن جزأ منه كان موجوداً ولم  
يبق الآن فان جزأ منه حصل الآن والماضي والآن هو الزمان فيلزم منه وقوع الزمان في الزمان فلو كان  
أمر وجوده بالزم التسلسل وهو محال (٢) وثانياً أن الزمان اما الماضي والمستقبل أو الحال ولا شأن أن  
الماضي والمستقبل معدومان اما الحال فهو الآن وهو اما أن يكون منقسماً أولاً لا يكون فان كان منقسماً  
لم توجد اجزائه معاً فلا يكون الذي فرضناه موجوداً موجوداً هذا خلف وان لم يكن منقسماً كان  
عدمه دفعة واحدة وعند فناءه يحدث أمر آخر دفعة فيلزم منه تنال الآفات ويلزم منه تركب الجسم  
من نقط متناهية هذا خلف (٣) وثالثها الزمان لو كان موجوداً لكان واجب الوجود لذاته وفساد  
التالي يدل على فساد المقدم وبيان الشرطية أنه لو كان موجوداً وفرضناه قابلاً لعدم فلي فرض انه عدم  
فيكون عدمه بعد وجوده بعدية لا توجد مع القبل وهذه البعدية لا تتحقق الا عند تحقق ازمان فاذا يلزم  
من فرض عدم الزمان وجوده وذلك محال فاذا مجرد فرض عدمه يستلزم المحال فاذا كان فرض عدمه  
محال فهو واجب لذاته وانما قلنا انه يستحيل أن يكون واجباً لذاته لان كل جزء منه حادث ويمكن

(١) أقول السطح ليس هو فناء الجسم فقط فان الفناء لا يقبل الاشارة الحسية والسطح يقبلها  
والتحقيق يقتضي ان هناك ثلاثة أمور فناء للجسم في جهة معينة من جهاته ومقدار ذو طول وعرض  
فقط وضايفه تعرض للفناء فيقال له بحسب تلك النهاية جسم ذي نهاية والمقدار موجود بديه يقبل  
الاشارة والفناء ليس بعدم محض بل عدم أحد ابعاد الجسم وهو ثخنه والاضافة عارضة لها متأخرة عنها  
وربما يعتبر السطح وحده من حيث هو مقدار وذلك موضوع اعلم الهندسة وكذلك الخط والنقطة  
ولا يلزم من حلول السطح في الجسم انقسامه في الجهات الثلاث كانه انقسام الجسم لان ذلك يكون حكم  
العرض الساري في محله وليس السطح ولا الخط ولا النقطة من الاعراض السارية في محلها وكذلك  
الوحدة والوضع وغير ذلك مما لا ينقسم بانقسام المحل فهذا هو تقريرهم في هذا الموضوع

(٢) أقول ان كان الزمان قار الذات لا يكون الحاضر عين الماضي بل يكون معاً في الجسم الذي هو  
قار الذات ولا يلزم منه ان يكون جزء منه وهو عين الجزء الآخر وأما اذا كان الزمان غير قار الذات  
ولم يبق جزء منه عدم حصول جزء آخر فلا يلزم منه ان يكون للزمان زمان لان القبلية والبعدية لاجزاء  
الزمان لذاتها فيكون جزءاً مقدماً على جزء لا زمان غيرهما بل بذاتهما ولا يلزم منه التسلسل

(٣) أقول الزمان اما الماضي واما المستقبل وليس له قسم هو الآن انما الآن فصل مشترك بين  
الماضي والمستقبل كالنقطة في الخط والماضي العرف ليس بعدم مطلقاً انما هو معدوم في المستقبل  
والمستقبل معدوم في الماضي وكلاهما في الآن وكل واحد منهما موجود في حده وليس عدم شيء في  
شيء هو عدمه مطلقاً فالسما معدوم في البيت وليس بعدم في موضعه ولو كان الآن جزءاً من الزمان  
لما أمكن قسمة الزمان الى قسمين مثلاً تقول من الغداة الى الآن ومن الآن الى الغشاء فان كان الآن جزءاً  
لم تكن القسمة صحيحة ولا يمكن قسمة مقدار من الزمان الى قسمين فالآن موجود وهو عرض حال في  
الزمان كالفصل المشترك في الخط وليس بجزء من الزمان وفنائه لا يغير زمان فلا يلزم منه  
تنافي الآفات

والجموع يتقوم بالأجزاء والمتقوم بالمكن المحدث يستحيل أن يكون واجبا لذاته (١) ورابعها لو كان الزمان موجودا لكان مقدارا لمطلق الوجود فانا كما نعلم بالضرورة أن سن الحركات ما كانت موجودة أمس ومنها ما يوجد - مدغدا كذلك نعلم بالضرورة أن الله تعالى كان موجودا بالأمس وأنه موجود الآن وسيتبقى موجودا - مدافان جازا نكارا أحدهما جازا نكارا الآخر لكن يستحيل أن يكون مقدارا لمطلق الوجود لانه في نفسه ان كان مقدرا استحال انطباقه على الثابت وان كان ثابتا استحال انطباقه على المتغير (٢) فان قلت نسبة التغير الى المتغير هو الزمان ونسبته الى الثابت هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد قلت هذا التحويل خال عن التخصيص لاني قد دلت على أن مفهوم كان يكون لو كان أمرا موجودا في الاعيان لكان اما أن يكون قارا للذات فيلزم أن لا يوجد في المتغيرات وان كان متغيرا استحال وجوده في الثابت وهذا التقسيم لا يندفع بالعبارات (٣) وخامسها وهو باطل قول ارسطاطاليس خاصة ان الزمان لو كان مقدارا لمتداد الحركة وامتداد الحركة لا وجود له في الاعيان لان الامتداد لا يحصل الا عند حصول جزئين والجزء لا يحصلان دفعة بل عند حصول الاول فالثاني غير حاصل وعند حصول الثاني فالاول ثابت واذ لم يكن لامتداد الحركة وجود في الاعيان لم يكن لمتداد هذا الامتداد وجود لا يستحال قيام الموجود بالمعوم وهذا الوجه لخصه الامام افضل الدين الغياثي رحمه الله (٤) وأما الكميات المنفصلة فليست أمور وجودية لانه لا معنى للعدد الا مجموع الوحدات والوحدة لا يجوز أن تكون صفة وجودية رائدة على الذات والا لكان كل واحد من اشخاص تلك الماهية أعني ماهية الوحدة وحدة فيلزم التسلسل ولان الاثنينية لو كانت صفة واحدة وهي قائمة بالوحدتين فاما أن أن تكون بتمامها قائمة بكل واحدة من الوحدتين فيلزم قيام الواحد بالاثنتين ويلزم أن يكون كل وحدة

فبقول النظر اما ان يكون عبارة عن الرؤية أو عن تقليب الحدقة نحو المرئي التماسا لرؤيته والاول هو المقصود والثاني يوجب الامتناع عن أجزائه على ظاهره لان ذلك انما يصح في المرئي الذي يكون له جهة فوجب حمله على لازمه وهو الرؤية لان من لوازم تقليب الحدقة الى سمت جهة المرئي حصول الرؤية واطلاق اسم السبب لارادة المسبب جائز وقولهم يضر فيه الى ثواب ربها خطأ لان زيادة الاضمار من غير حاجة لا يجوز الثاني قوله تعالى (للذين أحسنوا الحسنى وزيادة) نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الزيادة هي النظر الى الله تعالى والثالث قوله تعالى (الذين يظنون أنهم ملائكة ربهم) وقوله تعالى (أو تلك الذين كفروا بآيات ربهم ولقائه) وقوله (فن كان يرجو لقاءه) وقوله (بل هم بآلاء ربهم كافرون) وقوله (تحية يوم يلقونه) واللقاء عبارة عن الوصول وهذا في حق الله تعالى محال الآن من رأى شيئا فكان بصره لقيه ووصل اليه فوجب حمل اللفظ عليه الرابع قوله تعالى (كلا انهم عن ربهم يومئذ

(١) أقول فرض عدم الزمان بعد وجوده يكون فرض عدمه مع وجوده ويلزم منه المحال لاشتماله على عدم الشيء ووجوده وفرض عدم الزمان وحده ممكن اذا لم يقترن ذلك بعدمه بقبول أو بعده وهذا الغلط ينشأ من قياس الزمان على ما في الزمان ومن اقتران وجود الشيء بعدمه (٢) أقول القول بان الزمان مقدار الوجود قول الشيخ أبي البركات فانه يقول الباقي لا يتصور بقاءه الا في زمان مستمر وما لا يكون في الزمان ويكون باقيا لا بد وان يكون لبقائه مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود والمتكاملون حيث قالوا القديم موجود في أزمنة مقدرة لانهاية لها فقد حكموا بصحة انطباق الثابت على المتغير ولم يقتض ذلك محالا (٣) أقول لاشتمال في ان وقوع الحركة مع الزمان ليس كوقوع الجسم القار للذات المستمر الوجود مع الزمان وليس كوقوع القار للذات الباقي مع القار للذات الباقي كالسماء مع الارض وذلك الفرق معقول محصل سواء كان ذلك سهو يلا أو غير سهو بل وليس بمعنى المتغير والثابت مستحيلا فانا نقول نوح عليه السلام عاش ألف سنة وانطبق مدة بقاءه على ألف دورة من الشمس واذ انقرر اختلاف المعاني فلا مصلح في ان يعبروا عن كل معنى بعبارة يرون انها مناسبة لتلك المعنى ولا يعنون بتخصيص تلك غير دلالة العبارات على المعاني (٤) أقول امتداد الشيء القار للذات يجب ان يكون فيما أجزأه حاصلة دفعة وأما امتداد الشيء غير القار للذات فلا يمكن ان يكون فيما تكون أجزأه حاصلة دفعة بل يجب ان يكون لا يوجد منه جزآن دفعة ولولم يكن الامتداد في لفظ الزمان معقولا لما سمي العقلاء الزمان بالمدة المشتقة من الامتداد واعلم ان ارسطاطاليس قل الزمان مقدار الحركة وهذا المعتبر زاد فيه الامتداد لم يعترض عليه بمثل هذا الكلام ولم يعلموا ان الامتداد هو المقدار المتصل فيكون في هذا التفسير تكرار غير محتاج اليه



وحدتها اثنين وهو محال وان توزعت على الوجودتين كان القائم بكل واحدة من الوجودتين غير القائم  
 بالآخرى فلم تكن الاثنيتية صفة واحدة بل مجموع الامرين وان جاز ذلك فلنجعل الاثنيتية نفس تينك  
 الوجودتين واما الفلاسفة فقد احتجوا على كون الوحدة صفة زائدة بان الانسان الواحد يخالف العشرة  
 في معنى الواحدة ويشاركها في معنى الانسانية قالوا واحدة صفة زائدة على المادية وايست امر اعدسيا  
 لانها لو كانت عدميا لكانت عدم الكثرة فالكثرة ان كانت عدمية كانت الوحدة عدم عدم فتكون  
 ثبوتية وان كانت وجودية ولا معنى للكثرة الا مجموع الوحدات واذا كانت الوحدة عدمية لزم أن  
 يكون مجموع عدمات امر او جوديا وهو محال فثبت به هذه الدلالة كون الوحدة والكثرة وصفين  
 وجوديين قائمين بالذات (١) اما الكيفيات فالمختصة منها بالكميات غير موجودة لان مادل على بطلان  
 ما يقوم به يدل على بطلانها اما الصلاية وهي عبارة عن التأليف بناء على القول بالجواهر الفردة واما اللين  
 فهو عبارة عن عدم الممانعة فيكون عدميا (٢)

**تقسيم المحدثات على رأي المتكلمين**

المحدث اما أن يكون متحيزا أو قائما بالمتحيز أو لا متحيز ولا قائما بالمتحيز والقسم الثالث قد أنكره الجمهور  
 من المتكلمين وأقوى ما لهم فيه اننا لو فرضنا وجودا غير متحيز ولا حال فيه لكان مساويا لذات الله تعالى  
 فيه و يلزم من الاستواء فيه الاستواء في تمام المادية وهذا ضعيف لان الاشتراك في السلوب لا يقتضي  
 التماثل والالزم تماثل الاختلافات لان كل مختلفين فلا بد وان يشتركا في سلب كل ما عداهما عنهما اما  
 المتحيز فقد قال المتكلمون انه اما أن يكون قابلا للانقسام أولا يكون والا هو الجسم والثاني هو الجوهر  
 الفرد وعنده المعـ تنزلة اسم الجسم لا يقع الاعلى الطويل العريض العميق وعلى ما قلناه الجسم ماذبه  
 التأليف وأقله جوهران فهذا بحث اقوى (٣) أما الحال في المتحيز فهو العرض وهو اما أن يجوز ان تصاف

(١) أقول قد مر ان الوحدة امر عقلي يعقل بها حيث يعتبر عدم الانقسام واذا اعتبرت من حيث  
 كونها موضوعا للوحدة أخرى لزم وحدة أخرى وتكون حينئذ الوحدة واحدة بذلك الاعتبار ولا  
 تكون الوجودتان اثنتين لانهما ليستا في مرتبة واحدة بل الاولى معقولة من الموضوع والثانية معقولة من  
 المعقول الموضوع ولا يتسلسل بل ينقطع عند عدم الاعتبار والاثنيتية قائمة بمجموع الوجودتين من  
 حيث اعتبار الانقسام فيه الى وحدتين اما باعتبار عدم الانقسام فيه من حيث هما مجموع واحدة  
 لوجودتين فيكون اثنتين واحدة من جميع احاد بالفرض اثنتين ويقال عليهما اثنتان واما قوله ان الفلاسفة  
 قالوا الكثرة عدم الوحدة ثم قالوا الكثرة مجموع الوحدات فغاصلهم انهم قالوا المجموع هو عدم الجزء  
 منه وهذا لا يقوله عاقل والمثـ هو عن الفلاسفة انهم قالوا الوحدة امر عقلي عام يقع على الموجودات  
 كالوجود والشئ ويعدونها في الامور العامة ويقولون انها تقع على موضوعاتها لا بمعنى واحدة فليس  
 وحدة النقطة كوحدة الجسم ولا كوحدة الحيوان ولا كوحدة العسكر والكثرة مؤلفة من الاحاد

### تقسيم المحدثات على رأي المتكلمين

(٢) أقول لا شـ في وجود الخط المستقيم والخط المنحني والدائرة والمكرو والزاوية وامتنياز بعضها  
 من بعض وليس ذلك الا كيفيات مخنصة بالكميات ولو كانت الصلاية والتأليف واحدة اعلى رأى  
 القائلين بالجواهر الفردة لكان الممانعة عدم غير مؤلف من الجواهر الفردة اذ ليس فيه صلاية وكذلك  
 لحوم الحيوانات وجلدها وعدم الممانعة توجد في مثل الغبار والخار والدخان من غير ان  
 (٣) أقول اتقدمون من المتكلمين قالوا المتحيز هو الجوهر والحال فيه هو العرض والموجود الذي  
 لا يكون جوهر ولا عرضا هو الله تعالى وعلى هذا الوجه قالوا باستحالة وجود محدث غير متحيز ولا حال  
 فيه كما قاله وان ذلك لا يقوله عاقل والقول بان كل مؤلف جسم مما تقربه أبو الحسن الاشـ يرى

الله عليه وسلم هل رأى ربه  
أم لا واختلافهم في الوقوع  
بدل ظاهرا على اتفاقهم  
على الصحة أما المعتزلة فقد  
ذكروا وجوها الأول  
قوله تعالى لا تدركه الابصار  
والرؤية ادراك فنفى  
الادراك بوجوب نفي الرؤية  
والثاني وهو ان الله تعالى  
مدح بنفي الادراك وكل  
مأدته مدح كان وجوده  
نقصا والنقص على الله  
تعالى محال الثالث قوله  
تعالى ان تراني وان تفهم  
التأنيدي فوجب أن يقال  
ان موسى صلى الله عليه  
وسلم لا يرى الله تعالى البتة  
وكل من قال ان موسى  
لا يرى الله تعالى البتة قل  
ان غيره لا يراه أيضا  
والرابع قالوا ان متى  
حصلت هذه الشروط  
التمنية وجبت الرؤية  
أحدها سلامة الحاسة  
وثانيها كون الشيء بحيث  
لا يمتنع رؤيته وثالثها  
عدم القرب القريب  
ورابعها عدم البعد البعيد  
خامسها عدم اللطافة  
وسادسها عدم الصغر  
وسابعها عدم الحجاب وثامنها  
حصول المقابلة والدليل  
على وجوب الرؤية عند  
حصول هذه الشروط  
الثمانية انه لو لم يجب الرؤية

غير الحية به أولا يجوز والا هو المحسوس بأحدى الحواس والا كون  
بالبصر احساسا أوليا وهو اللون والاضواء أما اللون فالقدماء قالوا الخالص هو السواد والبياض انما  
يقتل من اختلاط الهوى بالاجسام الصغرى الشفافة كما في الثلج والزجاج المدقوق ومنهم من اعترف  
بالبياض كما في بياض البيض المسلوقة والمعتزلة قالوا الخالص هو السواد والبياض والحمرة والصفرة  
والخضرة أما الضوء فقليل انه جسم وهو خطأ لان الاجسام متساوية في الجسمية ومختلفة في كونها مضيئة  
ومظلمة وعند أبي علي الضوء شرط وجود اللون وعندنا شرط صحة كونه مرئيا أما الظلمة فبما من قطع بكونها  
ثبوتية والاقرب انها عدم الضوء هما من شأنه ان يصير مضيئا لان في الليل اذا جلس انسان عند النار  
وأخر بعيدا عنها فالبعيد يرى من كان ترينا من النار ويرى الهواء المتوسط بينهما مضيئا والقريب لا  
يرى البعيد ويرى ذلك الهواء مظلمًا فلو كانت الظلمة صفة ثبوتية قائمة بالهواء لما اختلف الحال ومنها  
المحسوسة بالسمع وهي الاصوات والحروف وهي كيفيات اما عارضة للاصوات كالسين والشين أو  
حادثه في آخر زمان حبس النفس وأول زمان اطلاقه كالباء والطاء ومنه يظهر أن الحروف غير الصوت  
ومنها المحسوسات بالذوق وهي الحرافة والمرارة والملوحة والحلاوة والدسومة والحموضة والعفوصة  
والقبض والتفاحة (تنبيه) لاشئ ان الحرافة تفعل تفريقا والعفوصة قبضا فالمدرك بحس الذوق كله طعم  
محض أو مركب من الطعم ومن تفريق الحاسة هذا متوقف فيه ومنها المحسوسة باللمس وهي الحرارة  
والبرودة والرطوبة واليبوسة والثقل والخفة والصلابة واللين (١) هو مسألة كمنهم من جعل البرودة  
عدم الحرارة وهو خطأ لاننا نحس من البارد بكمية محسوسة فذلك المحسوس ليس عدم الحرارة لان

والمباقون اعتبروا فيه الابعادات الثلاثة فقال الكعبي أقله يحصل من أربعة جواهر ثلاثة كمثلث  
ورابعها فوقها وبصير بها كخروط ذي أربعة أضلاع مثلثا وقال باقي المعتزلة أقله من ثمانية جواهر  
يتألف ككعب ذي ستة أضلاع ربعات والعلامة أيضا اعتبروا فيه قبول الابعاد الثلاثة مع انكار  
كونه مؤلفا من جواهر أفراد

(١) أقول قد مر ان البياض يحصل من اختلاط الهواء بالاجسام الشفافة وكذلك السواد أيضا يحصل  
من اندماج أجزاء الاجسام الكثيفة بعضها في بعض والدليل عليه ان الزجاج في غاية النور الحادة  
والعفص في غاية القبض وليس أحدهما باسودا فذا امتزجا نفذ الزجاج في المسام الصغيرة من العفص  
وقمضه العفص بقوة فاندمج بعضهما في بعض وحدث السواد ومن تركيبات الألوان تحصل ألوان  
أخرى كالمس الصفرة والزرق والصفرة والحمرة وأشاهلها وكيفيات الاصوات  
أحدها الى الآخر يكون بطرق كالغبرة والزرق والصفرة والحمرة وأشاهلها وكيفيات الاصوات  
ليست هي الحروف وحدها بل الثقل والخفة والجهارة والخفافة من كيفياتها وكذلك كيفيات آخر  
يميز الانسان صوت شخص من صوت شخص آخر وأما الطعوم التسعة فالواتقودس تأثير ثلاثة أشياء  
هي الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما في ثلاثة أشياء الكثافة واللطافة والحالة المتوسطة  
بينهما والثلثة في الثلثة تسعة ويرد عليه أن العفوصة والقبض مختلفان بأشدة والضعف ولو صير  
الأشدة والضعف موضوعاتهما نوعين لكان كل واحد من هذه الأنواع نوعين والحق ان الطعوم فيها  
اختلافات كثيرة كما بين حلاوة العسل وحلاوة السكر وحلاوة الدبس وحلاوة البطيخ وغيرها والمركبات  
منها أيضا كثيرة لا حدها ولم يذكر المحسوسة بالشم والذوق ذكره قسموها الى الملائمة وغير الملائمة  
وفيهما اختلاف لا حده كما في سائر المحسوسات وعدم المشوشة والملائمة في الملمسات بدل الصلابة  
واللين وبالجملة الكلام في هذا الموضوع كثير لا يحتمله هذا الكتاب

العدم لا يحس به ولا الجسم والالكان الاحساس بالجسم حال حرارته احساسا بالبرودة (مسئلة) الرطوبة ان كانت عبارة عن الالمانعة على ما يقوله الفلاسفة كانت عديمة وان كانت عبارة عن سهولة الالماق كانت وجودية واليوسفة في مقابلتها (مسئلة) الثقل امر زائد على الحركة لان الثقل المسكن في الجوهر نفسا بقله والرق المفقوخ المسكن تحت الماء نفسا بقله مع عدم حركتهما (مسئلة) اللين معناه عدم مانعة الغامز فلا يكون وجوديا (مسئلة) الملامسة عبارة عن استواء وضع الاجزاء والخشونة عبارة عن كون بعضها ارفع وبعضها اخفض (١) (مسئلة) من القدماء من زعم ان هذه المحسوسات قد تبقى بعد مفارقة محالها قائمة بانفسها وابطالها بابطال انتقال الاعراض (٢) أما الاكوان فقد اتفقوا على ان حصول الجوهر في الحيز امر ثبوتي فقل هذا الحيز ان كان معدوما فكيف يعقل حصول الجوهر في المدموم وان كان موجودا فلا شك انه امر مشار اليه فهو اما جوهر أو عرض فان كان جوهرًا كان الجوهر خاصا لا في الجوهر وهو قول بالتداخل وهو محال اللهم الا ان يفسروا ذلك بالمماساة ولا نزاع فيها وان كان عرضا فهو حاصل في الجوهر فكيف يعقل حصول الجوهر فيه (٣) (مسئلة) اختلافوا في ان ذلك الحصول هل هو معلل بمعنى آخر والحق عدمه لان المعنى

(١) أقول في قوله العدم لا يحس به نظر لان الامر العدمي اذا كان مقتضيا لامر غير ملائم يحس به من جهة مقتضاه كقترق الاتصال والجوع والعطش فان كانت البرودة عدم الحرارة وكانت الحاسة محتاجة الى حرارة تعدل سراجها فعدم تلك الحرارة يقتضي امر غير ملائم فيها فيحس به ولم يقل أحد ان عدم الحرارة هو الجسم حتى يكون الاجناس بالجسم اجناسا بالبرودة والحق ان البرودة كصفة ضد الحرارة فان مقتضياتها كالتكاثف والثقل وأمثالها ضد مقتضيات الحرارة كالتمخلخل والخفة وأمثالها والفلاسفة لم يقولوا ان الرطوبة لا مانعة بل قالوا انها كيفية تقتضي سهولة قبول الاشكال لموضوعها والثقل والخفة لم يذهب أحد الى انها ليسا بترائدتين على الحركة بل هما عرضان يسميهما المتكلمون اعتمادا والحكمة لا وقوله اللين عدم مانعة الغاز والرطوبة عند الفلاسفة عبارة عن الالمانعة يقتضي ان يكون اللين والرطوبة عند الفلاسفة شيئا واحدا وليس كذلك بل اللين كيفية تقتضي عدم مانعة مع قترق اجزاء والملاسة والخشونة لو كانتا من باب الوضع لما عدا في التكيفات ويمكن ان يكون الوضع مبدأها

(٢) أقول ان هذا الشك انما حصل لهم من الضوء والرائحة وأمثالها فانهم لما رأوا الضوء كانه ينتقل من ذي الضوء الى قابله والرائحة تنتقل من ذي الرائحة الى الحاسة حسبوا انها تبقى بعد مفارقة محالها

(٣) أقول هذا غلط من جهة اشتراك اللفظ فان لفظي يدل في قولنا الجسم في الجسم بمعنى التداخل والجسم في المكان والعرض في الجسم على معان مختلفة فان الاول يدل على كون الجسم مع جسم آخر في مكان واحد والثاني يدل على كون الجسم في المكان والثالث يدل على كون العرض حالا في الجسم والمكان هو المقابل للابعد القائم بذاته الذي لا يمانع الاجسام عند قديم وعرض هو سطح الجسم الحاوي المحيط بالجسم ذي المكان عند قديم وهو يدعي الانية خفي الحقيقة والمكان ان كان عديميا لم يكن حصول الجوهر في الامر العدمي حصوله في العدموم بمعنى انه في العدم وان كان جوهرًا فالجوهر عند القوم الاول ينقسم الى مقاوم للتداخل عليه ممانع اياه وهو الذي لا يجوز عليه التداخل والى غير مقاوم يمتنع عليه الانتقال وهو المكان والجوهر الممانع يمكن ان يداخل غير الممانع وذلك هو كون الجوهر في المكان وأما عند القوم الثاني فحصول الجوهر في المكان الذي هو عرض بمعنى غير العين

عند حصولها لجاز ان يكون بمحضرتنا جبال وشعوس واقمار ونحوه لانها ما وذلك جهالة عظيمة فثبت وجوب الرؤية عند حصول هذه الشرائط الثمانية اذ ثبت هذا فنقول اما الشرائط الستة الاخيرة فهي لا تعقل الا في حق الاجسام والله تعالى ليس بجسم فيمتنع كونها شرائط في رؤية الله تعالى فبقي ان يقال الشرط المعتبر في حصول رؤية الله تعالى ليس الاسلام الحاسة وكون الشيء بحيث يصح ان يرى ومما حاصل ان في الحال فكان يجب ان نراه في الحال وحيث لم نره في الحال علمنا ان ذلك لانه تمتنع رؤيته لذاته والعلم به ضروري الخامس قوله انه تعالى ليس بجسم مقابل للرائي ولا في حكم المقابل له فوجب ان تمتنع رؤيته والعلم به ضروري والجواب عن التمسك بقوله تعالى لا تدركه الابصار من وجهين الاول ان لفظ الابصار صيغة جمع وهي تفيد العموم وذلك لا يفيد عموم السلب لان نقض الموجبة الكلية هو السالبة الجزئية لا السالبة الكلية والثاني

ان الادراك عبارة عن  
ابصار الشيء مع ابصار  
جوانبه وأطرافه وهذا في  
حق الله تعالى محال ونفي  
الابصار الخاص لا يوجب  
نفي أصل الابصار والجواب  
عن قولهم تمدح به عدم  
الابصار فكان وجوده  
نقصا والنقص على الله  
محال ان نقول أنه تعالى  
تمدح بكونه قادرا على حب  
الابصار عن رؤيته فكان  
سلب هذه القدرة نقصا  
ثم نقول هذه الآية تدل  
على اثبات صحة الرؤية  
من وجهين أحدهما أنه  
تعالى لو كان بحيث تمتنع  
رؤيته لذاته لما حصل  
التمدح بنفي هذه الرؤية  
بدليل ان المعدومات  
لا تصح رؤيتها واسبابها  
صفة مدح بهذا السبب  
أما اذا كان الله تعالى  
بحيث يصح أن يرى ثم انه  
قادر على حب جميع  
الابصار عن رؤيته كان هذا  
صفة مدح الثاني أنه تعالى  
نفي أن تراه جميع الابصار  
وهذا يدل بطريق المفهوم  
على أنه يراه بعض الابصار  
كما انه اذا قيل ان قرب  
السلطان لا يصل اليه كل  
الناس فانه يفيد أن بعضهم  
يصل اليه والله أعلم  
والجواب عن التمسك بقوله

الذي يوجب حصوله في ذلك الحيز اما أن يصح وجوده قبل حصوله في ذلك الحيز أو لا يصح فان صح  
فاما أن يقتضي اندفاع ذلك الجوهر الى ذلك الحيز أولا يقتضي فان كان الاول كان ذلك هو الاعتماد  
ولا نزاع فيه وان كان الثاني لم يكن بأن يحصل بسبب ذلك المعنى في حيز أولى من حصوله في حيز آخر  
اللهم الاسباب منفصلة ثم يعود البحث الاول فيه واما أن لا يصح وجوده الابعده حصول الجوهر في  
ذلك الحيز كان وجوده متوقفا على حصول الجوهر فيه فلو كان حصول الجوهر فيه محتاجا الى ذلك  
المعنى لزم الدور (١) **مسئلة** الحركة عبارة عن حصول الجوهر في حيز بعد ان كان في حيز آخر  
والسكون عبارة عن حصوله في الحيز الواحد كثر من زمان واحد فدفعنا هذا حصوله في الحيز حال  
حدوثه لا يكون حركة ولا سكونا وقيل هو سكون وهو ما لا يصح اذا قلنا الحركة عين السكونات والبحث  
لفظي والاجتماع حصول الجوهرين في حيز واحد بحيث لا يمكن أن يتخللها ثبات والافتراق كونهما  
بحيث يمكن أن يتخللها ثبات والدليل على وجود هذه المعاني الجوهرية بحركتها بعد ان لم يكن متحركا  
والتيغير من أمر الى أمر يستدعي وجود الصفة لا يقال هذا متقوض بما أن البارى تعالى كان عالما  
بأن العالم سمي وجوده صار عالما بأنه موجود وكذا لم يكن رائيا للعالم لاستحالة رؤية المعدوم ثم صار رائيا  
والا قوى أنه لم يكن فاعلا ثم صار فاعلا والفاعلية تمتنع أن تكون وصفا حادثا ولا لا فتقر الى احداث آخر  
ولزم التسلسل وأيضا فالتيغير يكفي في تحققه كون احدى الحالتين ثبوتية وأنتم ادعيت ان الحركة  
والسكون كلاهما ثبوتيان لا نأجيب عن الاول بأن التغير في الاضافات لا يوجب التغير في الذات  
والصفات وعن الثاني ان الحركة والسكون نوع واحد لان المرجع بهما الى الحصول في الحيز لان  
الحصول ان كان مسموقا بالحصول في حيز آخر كان حركة وان كان مسموقا بالحصول في نفس ذلك الحيز  
كان سكونا واذا كان كل واحد منهما من نوع واحد وثبت كون أحدهما ثبوتيا لزم ان يكون الآخر  
كذلك وبهذا الطريق ثبت ان حصول الجوهر في الحيز حال حدوثه أمر ثبوتى (٢) **مسئلة** زعم

الذي يراد به في قولهم حصول العرض في الجوهر في الحلول فيه

(١) أقول قد مر ان جماعة من المتكلمين قالوا بان الوجود هو عرض على الكائنية وهي صفة وقد  
قال المصنف في التفرع على القول بالحال ان ثبوت الحال للشيء امان يكون معللا بموجود قائما  
بذلك الشيء كالعالمية المعللة بالعالم أولا يكون كسوادية السواد وههنا أراد أن يبين الاختلاف الواقع  
بين المتكلمين وهوان الحصول في الحيز هل هو مطلق بمعنى غير الاعتماد الذي هو عرض أم لا فان أبا  
دائهم وأصحابه انتموا بمعنى هو علة للحركة والسكون وأبو الحسين وباقى المتكلمين بنوا ذلك المعنى وذهب  
جماعة كثيرة من الناطرين في هذا الكتاب الى ان المعنى المذكور هو الكائنية وغفلوا عن كونها  
معللة بالحصول وههنا الكلام في معنى تعليل الحصول به على ذلك وحجة مبني هذا المعنى انما لو  
قدرنا على جعل الجسم كائنا من غير واسطة معنى لقد رنا على ذات الجسم كما اذا قدرنا على صفات  
الكلام ككونه أمرا ونهيا وخبرنا قدرنا على نفس الكلام وأيضا التخييف والتثقيب استويا  
جواز التحريك وحال القادر معهما معنى السواء فلا بد من معنى نسبية يقدّر على بعض التحريك دون  
بعض فهنا معنى ثقل وتكثروهي مقدورة للقادر حتى بواسطة تحريك ما تحرك وضعف هذه الجمع غنى  
عن الشرح

(٢) أقول هذا الحد للحركة موجه عند المتكلمين وهو مبني على القول بالجوهر الفرد وتعالى  
الحركات الافراد غير المنجزة وأما قوله السكون عبارة عن حصوله في الحيز الواحد كثر من زمان  
واحد يقتضي أن تكون الحركة التي تكون قبل السكون سكونا بعينه والصواب أن يقال هو الحصول

قد ما الاصحاب ان الاجتماع والاتفاق أمران مغايران لا يكون المخصص للجوهر بالحيز وهو ضعيف لانا متى عقلنا جوهرين حاصلين في الحيزين بحيث لا يمكن ان يتخللها ثالث فقد عقلناهما مجتمعين فلا حاجة الى الزائد (١) **مسئلة** اختلغوا في ان المحوى حال استقراره في الحاوي المتحرك هل يكون متحركا والاترب انه متحرك بالعرض لا بالذات (٢) **مسئلة** الا كون بأسرها متضادة لانها ان اقتضت الحصول في حيز واحد كانت متمثلة فساكنة متضادة وان اقتضت الحصول لافي حيز واحد فلا شئ في تضادها لكانها قد تكون بحيث لا يصح تعاقبها كالكون الذي يقتضى الحصول في الحيز الاول مع ما يقتضى الحصول في الحيز الثالث وما فوقه (٣) وأما الاعراض التي لا يتصف بها غير الحى فأجناس منها الحماية اعلم ان المراد منها ان كان اعتدال المزاج أو قوة الحس والحركة فهو أمر معقول وان كان شيئا ثالثا فلا بد من افادة تصورهم اقامة الدليل على ثبوته والجوهر زعموا انها صفة لاجلها يصح على الذات ان يعلم وان يقدر واحتجوا بانها لولا امتياز الحى عن الجاد بصفة والا لم يكن اتصاف الحى بصفة ان يعلم وان يقدر أولى من الجاد واحتج ابن سينا في القانون بان العضو المفلوج حى فحياته امان تكون قوة الحس والحركة في حيز بعد حصوله في ذلك الحيز بعينه حتى تخرج منه الحركة وقد قال بذلك بعينه في آخره هذا الفصل والقول بان الحصول في الحيز حالة الحدوث وجوديا يكون متغيرا على وجود الحصول في الحيز مطلقا وتدمر الكلام فيه والاضواب أن يقال هو الكون الاول والحصول الاول للجسم الحادث وقد لا يكون حركة ولا سكونا لخروجه عن حيزهما أو أمان قال هو السكون فانما قاله لانه يقول الا كون في الاحياز كلها سكونات ويكون بعضها حركات باعتبار آخر وذلك لانه قد روى عن أبي الحسن الاشعري انه قال الجوهر اذا كان في مكان فالكون الذي فيه سكون واذا تحرك الى مكان آخر فالكون كونه في المكان الثاني سكونه وفيه حركته اليه وذهب الفلاس الى ان السكون كونان متواليان في مكان واحد والحركة كونان متواليان في مكانين فإذا الكون الاول سكون وعلى هذا القول يلزم ان تكون الحركة عين السكونات والاجتماع ينبغي ان يحد بحيث يختص الجوهر حيزا واحدا والذي قاله يفهم منه ان يكون الجوهرين اجتماع واحد والاضواب ان يقال هو حصول الجوهر في الحيز بحيث لا يمكن ان يتخلل بينهما وبين حيزه جوهر آخر ثالث والكون أو الحصول في الحيز عند المتكاملين هو نوع وهذه الاربعة أجناس تحتها وقد مر انهم يقولون للاعم نوعا وللأخص تحتها جنسالة والجواب عن تغير العلم بان التغير في الإضافات لا يوجب تغير الذات مبني على كون العلم اضافة وصحى القول فيه

(١) أقول تعقل الجوهرين في حيزيهما ان لم يتغيرا لم يتغيرا لانه لا يتخللها ثالث لم يكن اجتماعا والمعنى المطلق مغاير للابيد وهم لا يعنون بالزائد غير ذلك

(٢) أقول انه ليس بمتحرك عند من يجعل المكان المسطح الباطن من الحاوي لانه لم يفارق مكانه ومتحرك باعتبار عين الإشارة اليه بشئ واحد فلذلك قيل انه متحرك بالعرض انه يتبعه الغير لا بالذات من حيث لم يفارق مكانه

(٣) أقول مجتمعا على ان الاكون التي تقتضى الحصول في حيز واحد متمثلة امتناع تعليل الامر المشترك بالعلل المختلفة وفيه نظر وحده الضدين ان كان بالالذين لا يمكن اجتماعهما داخل فيه المثلان لانهما مجتمعان الاجتماع وان قيل المختلفان اللذان لا يمكن اجتماعهما لم يدخل المثلان في الحدوان زيد فيه و يصح تعاقبهما على محل واحد لا يكون كل الاكون كذلك لان الكون في حيز لا يمكن أن يعاقبه كونه في حيز يتخلل بينهما حيزا أو احياز والشهو وعند المتكاملين الاخير من هذه الحدود وعلى ذلك التقدير لا يكون الضد الا ضد واحد فقط



أوقوة التغذية ذية أو نوعا ثالثا أو لا باطل لان العضو المغلوج ليس له قوة الحركة والحس والثاني باطل لان قوة التغذية قد تبطل مع بقاء العضو المغلوج حيا ولان القوة الغذائية خاصة بالنبات ولا حياة له فثبت ان الحياة أمر ثالث والجواب عن الاول معارض بأنه لو لا امتياز الذات الحية بما لاجله صح ان يصير حيا واللام يكن بأن يصير حيا أولى من غيره وهذا يقتضى اشتراط الحياة بحياة أخرى وكل ما هو جوابهم هناك فهو جوابنا ههنا وعن الثاني ان معنى كون العضو المغلوج حيا بقاء قوة التغذية قوله تبطل هذه القوة مع بقاء الحياة قلنا لان سلم فلم لا يجوز ان يقال القوة باقية لكنها عاجزة عن الفعل قوله الغذائية حاصلة في النبات قلنا أنت تساءلنا على ان غذية النبات والحيوان مختلفان بالنوعية والمساهمة والمختلفان لا يجب اشتراكهما في الاحكام (١) **مسئلة** القائلون بهذه الصفة منهم من أثبت ان الموت صفة وجودية محتاجة بقوله تعالى خلق الموت والحياة ومنهم من لم يقل به وزعم انه عبارة عن عدم الحياة عما من شأنه ان يكون حيا وأجاب عن التمسك بالآية بان الخلق هو التقدير ولا يجب كون المقدر وجوديا (٢) **مسئلة** البنية ليست شرطاً لوجود الحياة خلافاً للمعتزلة والفلاسفة قلنا ان العالم بمجموع الاجزاء امان ان يكون له حياة واحدة أو القائمة بكل جزء حياة على حدة والاول يقتضى حلول العرض الواحد في المحال الكثيرة وهو محال وأما الثاني فمحال لان الاجزاء متميزة فلو توقف جواز قيام الحياة لجزء واحد على قيام حياة أخرى لجزء آخر لكان الامر من الجانب الآخر كذلك ويلزم الدور وهو محال (٣) ومنها الاعتقادات

(١) أقول قيل الاعراض التي لا يتصف بها غير الحية والعلم والقدرة والاعتقاد والظن والنظر والارادة والكراهة والشهوة والنفرة ولم يقل أحد ان اعتدال المزاج أو قوة الحس والحركة هو الحياة بل قالوا ان الاول شرط في حصول الحياة للحيوان المركب من الاخلط أو من الاركان والثاني معلول للحياة وقوله في المعارضه وهذا يقتضى اشتراط الحياة بحياة أخرى ليس بشئ لانه يقتضى اشتراط الحياة بمخصص هو الاعتدال في الحيوانات ومن أين لزم أن يكون ذلك المخصص صفة أخرى وقوله في النقل عن ابن سينا ان قوة التغذية قد تبطل مع بقاء العضو المغلوج حيا فزيادة المغلوج غير محتاجة اليها لان قوة التغذية قد تبطل مع بقاء العضو حيا كالعضو الذابل وقوله لم لا يجوز ان تكون القوة باقية ولكنها عاجزة عن الفعل غير وارد لانه زيدا بالقوة الباقية التي تصد عنه هذا الاثر بالفعل والافنى العضو المغلوج أيضا قوة الحس والحركة باقية لكنها عاجزة عن الاحساس والحركة واختلاف غايزين النبات والحيوان ليس بحسب المفهوم منهما انما هو بحسب مبدءهما فان مبدء احدهما النفس النباتية ومبدء الآخر النفس الحيوانية وبحسب تصرفهما فيما يجعلانه غذاء فان الاولى تتصرف في البسائط والثانية في المركبات واختلاف العمل والافعال لا يوجب اختلاف ماهية المعلوم والفاعل وقد علم ان ذلك المفهوم ليس هو الحياة بعينها وهو المطلوب

(٢) أقول القائل بكون الموت ثبوتيا هو أبو علي الجبائي وحده والعبارة عن الموت بعدم الحياة عن من شأنه ان يكون حيا ليس بصحيح فان الموت يدخل في مفهومه سبق الحياة على ذلك العدم والا لكان الجنين عند قرب حلول الحياة فيه ميتا

(٣) أقول الاولى ان يقول حلول العرض الواحد في المحال الكثيرة باطل عند أكثر المتكلمين وليس محال في بديهية العلم ولا بالنظر اليقيني كما مر وأما الثاني فمحال يقال له الذي ذكرته يقتضى احواله وجود الاجتماع والافتراق وغيرها لانه لو توقف اتصاف كل جزء بالاجتماع على اتصاف الجزء الاخير لزم الدور ولكن ان قيل ههنا قيام الحياة بكل جزء موقوف على كون ذلك مجامعا لغيره من الاجزاء لا يلزم منه دور

علمه ان المعلوم عند البشر أحد أمور أربعة ما الوجود واما كميات الوجود وهي الأزلية والابدية والوجوب واما السلب وهي أنه ليس بمجسم ولا جوهر ولا عرض واما الاضافات وهي العالمية والقادرية والذاتية المخصوصة الموصوفة بهذه الصفات المفهومات متعارفة لها لا محالة وليس عندنا من تلك الذات المخصوصة الا انها ذات لا يدري ما هي الا انها موصوفة بهذه الصفات وهذا يدل على ان حقيقته المخصوصة غير معلومة

### المسئلة الثالثة

في بيان أن الله العالم واحد اعلم أن الله لم يصحبه النبوة لا يتوقف على العلم لم يكون الاله واحدا فلا جرم كان اثبات الوحدة باللائل السمعية واذا ثبت هذا فنقول ان جميع الكتب الالهية ناطقة بالتوحيد فوجب أن يكون التوحيد حقا المحجة الثانية هو ان لو قدرنا الهين لكان أحدهما اذا انفرد صح تحريك الجسم منه ولو انفرد الثاني يصح منه تسكينه فاذا اجتمعا وجب ان

وهي أمور يجدها الخي من نفسه ويدرك التفرقة بينها وبين غيرها بالضرورة وهي اما ان تكون جازمة  
أو مترددة اما الجازمة فان لم تكن مطابقة فهي الجهل وان كانت مطابقة فاما ان لا يكون عن سبب وهو  
اعتقاد المقلد أو عن سبب وهو اما نفس تصور طرفي الموضوع والمحمول وهو البديهيات أو الاحساس  
وهو الضروريات أو الاستدلال وهو النظريات واما الذي لا يكون جازما فان كان التردد على السوية  
فهو الشك وان كان أحدهما راجحا عن الآخر فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم (١) تنبيه (٢) لما  
كانت مراتب القوة أو الضعف غير محدودة كانت مراتب الظن والوهم كذلك (١) (٢) مسألة (٣) اختلافوا  
في حد العلم وعندي ان تصوره بديهي لان ما عدا العلم لا ينكشف الابه فيستحيل ان يكون كاشفا له  
ولاني أعلم بالضرورة كوني عالما بوجودي وتصور العلم جزء منه وجزء البديهي بديهي فتصور العلم  
بديهي (٢) (٣) مسألة (٤) قيل العلم سلبى وهو باطل لانه لو كان كذلك لكان سلبا مضافا والمنافي  
ان كان عدميا كان هو عدم العلم لم فيكون ثبوتيا وان كان وجوديا فعدمه يصمدق على العلم فيكون  
العدم موصوفا بالعالمية وهذا خلف وقيل انه انطباع صورة مساوية للعلوم في العالم وهو باطل والازم  
ان يكون العالم بالحرارة والبرودة حارابا لا يقال المنطبيع صورته ومثاله لانا نقول الصورة والمثال  
ان كان مساويا في تمام المساهمة للعلوم لزم المحذور والباطل قولهم (نكتة أخرى) يلزم ان يكون الجدار  
الموصوف بالحرارة والبرودة عالما لا يقال حصول المساهمة للشيء اما ان يكون ادراكا كما اذا كان الشيء عيها  
من شأنه ان يكون مدركا لانا نقول ان كان الادراك هو نفس الحصول فالدرك هو الذي له الحصول  
فكان الجدار من شأنه ان يدرك لامن شأنه ان يكون له الحصول احتجوا بان يتميز بعض المعلومات عن  
بعض فوجب ان يكون ثابتا لان عدم الصنف لا يتميز به واذا قد لا يكون معلوما ثابتا في الخارج فهو في  
الذهن جوابه هذا يقتضي ان يكون المعلوم بتمام ماهيته حاضرا في الذهن فن تحيل البصر فقد حضر في  
خياله بتمام ماهية البحر وذلك باطل بالبديهة (٣) وقيل انه امر اضافي وهو الحق بما انه لا يمكنه معرفة

(١) أقول تعريف الاعتقادات بأمور يجدها الخي من نفسه ويدرك التفرقة بينها وبين غيرها  
تعريف بما يعي جميع الوجدانيات كالجوع والشبع والالم والمرض وغيرها والصواب أن يقال هي أمور  
يمكن ان يحكم فيها بنفي وإثبات حين يختص بها وجعل الظنون والاهام من قبيل الاعتقادات ليس  
بما يذهب اليه الملة كما هو لانهم يجعلون الاعتقادات نوعا والظنون نوعا وفي قوله أو الاحساس وهو  
الضروريات نظر فان الاصطلاح ايسر على ان الضروريات هي المحسوسات لا غير  
(٢) أقول المطلوب من حد العلم هو العلم بالعلم وما عدا العلم ينكشف بالعلم لا بالعلم بالعلم وليس من  
المحال ان يكون هو كاشفا عن غيره وغيره كاشفا عن العلم به  
(٣) أقول الحكم بان القول بكون العلم سلبيا باطل صحيح ولكن في دليله نظر لان المنافي ان كان مطلقا  
العدم كان العلم مطلقا الوجود وان كان عدميا لا يكون العلم عدم العلم حتى يكون ثبوتيا انما هو عدم  
العدم ولا يجب ان يكون عدم العدمي ثبوتيا فان عدم العدمي كما في الجروبيل فيمن نزل في عينه ماء بل في  
الجدار لا يكون ابصارا وايضا يلزم من قوله ولو كان وجودا فعدمه يصمدق على العدم فيكون العدم  
موصوفا بالعلم ثبوت ما ادعى ابطاله لان وصف العدم لا يكون وجوديا فاذا العلم سلبى وأما ابطال القول  
بالانطباع لوجب ان يكون العالم بالحرارة حارافليس يصح لانهم قالوا بانطباع صورة مساوية للحرارة  
وفرق بين صورة الشيء وبينه فان الانسان ناطق وصورته ليس بناطق وقوله وان كان مساويا في تمام  
المساهمة لزم المحذور فالصحيح انها ليست مساوية في تمام المساهمة هو نفس المساهمة أو شخص من أشخاصها  
لا صورته واذا كان بين المساهمة وصورتها انتمية في النوع لمكانت الصورة غير المساهمة ولجان

كون الشيء عالما الا اذا وضعنا في مقابلته معلوما والقائلون به منهم من سمي هذه الاضافة بالتعليق أثبت  
أمر آخر يقتضي هذا التعليق ومنهم من قال انه لم عرض بوجوب العالمية والعالمية حالة تتعلق بالمعلوم  
فهؤلاء أثبتوا موراثاثة وأما نحن فلا نقول الا بهذا التعليق فاما العالمية والى لم فعالم يثبت بالدليل (١)  
مسئلة (١) اختلافوا في أن العلم الواحد هل يكون علما بعلومين وعندى انان فسرنا العلم بنفس التعليق  
لم يصح ذلك لانه يصح ان يعقل كون الشيء عالما باحد المعلومين مع الذهول عن كونه عالما بالآخر  
ولولا التغير لما صح ذلك وان فسرناه بما يوجب التعليق لم يمنع لان العلم المتعلق بكون السواد مضادا  
للبياض ان لم يكن هو بعينه متعلقا به عالم يكن متعلقا بالمضادة التي بينهما بل يطلق المضادة وليس  
كلامنا في ذلك العلم بل في العلم المتعلق بالمضادة المخصوصة وان كان متعلقا بها فهو المطلوب ثم  
المحزون منهم من فصل فقال كل معلومين يصح ان يعلم أحدهما مع الذهول عن الآخر امتنع تعلق  
العلم الواحد بهما وكل معلومين لا يوضع العلم بأحدهما مع الذهول عن الآخر يجب ان يعلم بهما لم واحد  
وهذا التفصيل باطل عندى لان العلم بمضادة السواد والبياض لما ثبت انه متعلق بالسواد والبياض  
مع انه يصح ان يعلم السواد وحده مع الجهل بالبياض فقد تعلق ذلك العلم بأمرين يصح العلم بأحدهما مع  
الجهل بالآخر (٢) مسئلة (٢) المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه مجهول من وجه والوجهان

يكون المقضي لكون المحل حاراهو مجموع ما به الاشتراك وما به الامتياز وايضا في النكته جعل العلم هو  
حصول الماهية فالذي قاله ههنا ليس مما ذهبوا اليه وقوله في الجواب ان كان الادراك هو نفس  
الحصول فالجدار في شأنه أن يدرك أذله الحصول ليس بصحيح لانهم قالوا الادراك نفس الحصول لقابل  
بشرط بشرط مخصوص فاننا قلنا انني حصول مال عند من شأنه ان يحصل له مال لا يلزم منه أن  
يكون الجار الذي يحصل عنده مال غنيا قوله في الجواب الاخير هذا يقتضي أن يكون المعلوم بتمام  
ماهية حاضرا في الذهن مبنى أيضا على عدم الامتياز والاثنية بين الشيء وصورته لان الحاضر في  
الذهن ههنا صورة لو كان الشيء الذي هو صورته موجودا كانت هذه الصورة مطابقة له

(١) أقول المعلوم الذي وضعه بزاد العالم ان كان معدوما فليت شعري أين يكون ان لم يكن في الذهن  
والذي سمي هذه الاضافة بالتعلق هو أبو الحسن البصري ومن تبعه والقول بان العلم لم عرض بوجوب  
العالمية هو قول القائلين بالاحوال وبالجملة التعلق من غير متعلق به غير معقول

(٢) أقول العلم القديم عند أهل السنة يتعلق بمعلومات الله تعالى التي لانهاية لها مع انه واحد  
وهذا البحث يتعلق بالعلم المحدث فقال أبو الحسن الباهلي ان العلم الواحد يجوز ان يتعلق بمعلومات  
كثيرة وحكي عن أبي الحسن الاشعري ذلك وأنه ذكره الاستاذ أبو اسحاق وقال انه ذكره في الاثر على  
من يقول العلم الواحد يتعلق بمعلوماتين وذهب الجبائي الى جواز تعلق العلم الواحد بعلومين ووجب  
ذلك من أهل السنة أبو منصور البغدادي وقال القاضي أبو بكر كل معلومين لا ينفك أحدهما عن  
الآخر في العلم بل يجوز أن يتعلق بهما علم واحد وكل ما يصح أن يعلم مع الذهول عن شيء آخر  
فلا يمكن أن يتعلق بهما علم واحد ويقال للصنف اذا فسرت العلم بالتعلق جاز تعلق العلم بالجموع  
ويكون الاجزاء داخل فيه وحيث قد تعلق بأمرين وانت حكمت باستتاع ذلك وانت استدللت  
على الاستتاع بصحة تعلق العلم بأحد المعلومين مع الذهول عن كونه عالما بالآخر وههنا لا يصح هذا  
الاستدلال وأيضا كان يجب أن يقول مع الذهول عن الآخر وأنت قلت مع الذهول عن كونه عالما  
بالآخر وذلك لان المطلوب ههنا التعلق بمعلوماتين لا بمعلوم واحد وأيضا على تقدير تفسير  
العلم بما يوجب التعلق جعل العلم يطلق المضادة غير متعلق بشيئين وذلك غير معقول فان المضادة

ووجوب حصوله به يمنع  
من استناده الى الثاني اذ لو  
اجتمع على الاثر الواحد  
مؤثران مستقلان يلزم ان  
يستغنى بكل واحد منهما  
عن كل واحد منهما فيكون  
مخا جالاهما وغنما عنهما  
وهو محال واما أن لا يقع  
بواحد منهما البتة فهذا  
يقتضي كونهما اجزئين  
وأيضا فاستتاع وقوعه بهذا  
انما يكون لاجل وقوعه  
بذلك وبالصحة فلا امتنع  
وقوعه بهما لوقوعهما معا  
وهو محال واما أن يقع بواحد  
دون الثاني فهو أيضا محال  
لانهما المبالاة بتوابع في صلاحية  
الايحاد كان وقوعه بأحدهما  
دون الثاني تر جها من غير  
مرجح وهو محال في المحجة  
الرابعة) انها لو اشتركا  
في الامور المعتبرة في الالهية  
فاما ان لا يمتاز أحدهما عن  
الآخر في أمر من الامور  
وأما أن لا يحصل هذا  
الامتياز فان كان الثاني فقد  
بطل التعدد واما الاول  
فباطل لوجهين أحدهما  
انها لو اشتركا في الالهية  
واختلفا في أمر آخر وما به  
المشاركة غير ما به الممايزة  
فكل واحد منهما مركب  
وكل مركب ممكن وكل ممكن  
محدث فاللهان محدثان  
هذا خلف والثاني رهوان

ان ما به حصل الامتياز اما  
أن يكون معتبرا في الالهية  
أولا يكون فان كان الاول  
كان عدم الاشتراك فيه  
يوجب عدم الاشتراك في  
الالهية وان كان الثاني كان  
ذلك فضلا لاداعي الاحوال  
المعتبرة في الالهية وذلك  
صفة نقص وهو على الله  
محال

### المسئلة الرابعة

القائلون بالشرك طوائف  
الطائفة الاولى عبادة  
الاولئان والاصنام ولهم  
تأويلات أحدها ان الناس  
كانوا في قديم الدهر عبادة  
الكواكب ثم اتفقوا  
لكل كوكب صنما ومثالا  
واشتغلوا بعبادتها وكانت  
نيتهم توجيه تلك العبادات  
الى الكواكب ولهذا السبب  
لما سجد الله عز وجل عن  
الخليل عليه السلام انه قال  
لا يبه أزرأ اتخذ أصناما آلهة  
اني أراك وقومك في ضلال  
مبين ثم قد كرعقبت هذا  
الكلام مناظرة ابراهيم مع  
القوم في آلهية الكواكب  
وثانيها ان الغالب على أهل  
العالم دين التشبيه ومذهب  
المجسمة والقوم كانوا  
يعتقدون ان الاله الاعظم  
نور في غاية العظمة والاشراق  
وان الملائكة أنوار مختلفة  
بالسفر والمكبر فالجزم انهم

متغيران فالوجه المعلوم لاجمال فيه والوجه المجهول غير معلوم البتة لكن لما اجتمع في شئ واحد ظن ان  
العلم الجلي نوع يغير العلم التفصيلي (١) **مسئلة** العلوم المتعلقة بالمعلومات المتغيرة مختلفة خلافا  
لشخصي والاهي لئان النظر مناز للعلم بالدلول ومشروط بالعلم بالدليل ولان اعتقاد قدم الجسم بضاد  
اعتقاد حدوثه ومشروط بالعلم بماهية الجسم وماهية العدم والحدوث (٢) **مسئلة** العلوم كلها  
ضرورية لانها ماضورية بابتداء اولازمة عن حالها وما ضروري باقائه ان بقي احتمال عدم اللازم ولو على  
أبعد الوجوه لم يكن علم واذا كان كذلك كانت باثرا ماضورية (٣) **مسئلة** اتفقوا على انه لا يجوز ان  
يكون العلم بالاصل كسبيا او بالفرع ضروري او بالافعة وقوع الشئ بمحصل الشئ في الفرع فيصير  
الضروري غير ضروري هذا خلف (٤) **مسئلة** اختلفوا في اعتقاد الضدين بمنع اجتماعهما  
لنفسهما أولا يرجع الى الصارفي والقرب ان المناقاة ذاتية لان الجزم بالشبوت شرطه ان لا يكون  
لنقيضه احتمال فيستحيل تحققه دون هذا الشرط (٥) **مسئلة** منهم من قال المعدوم غير  
معلوم لان كل معلوم متميز وكل متميز ثابت فكل معلوم ثابت فليس ثابتا لا يكون معلوما فعرض  
بان تخصيصه باللام معلومية يستدعي تصوره لان ما لا يتصور لا يصح الحكم عليه ثم أجابوا عن كلام  
الاولين بأن المعدوم في الخارج ثابت في الذهن فقيل عليه بالثابت في الذهن أخص من الثابت

لا تعقل الابن شيئين بل يكون الشئ - يان شاملين ككل ما يقع عليه اسم الشيئية ولا فرق بين المضادة  
المطلقة والمضادة المخصوصة الابعدم التعيين وجود التامين فيما تتعلق المضادة بهما ولا يختلفان  
من حيث تعلقهما بمعلومين وابطال قول الجوزين بقوله العلم بالسواد والبياض تتعلق بأمرين  
يصح العلم بأحدهما مع الجهل وبالأخر غير صحيح لان كلاهما في المضادة المتعلقة بهما وتصور  
السواد وحده غير تصور السواد المضاد للبياض فليس ما يصح العلم مع الجهل بالأخر هو أحد الشيئين  
الذين يتعلق بهما معا

(١) أقول اعترف ههنا بأن اشئ المعلوم من وجهه والمجهول من وجهه يغير الوجهين وهذا ما ذكرته  
في صدر الكتاب عن ادباط ل قوله التصور ليس يمكن سبب ومطلوبه ههنا بيان تغاير الوجهين لكن  
حصل منه وجوب تغاير ما اجتمع فيه الوجهان والوجهان

(٢) أتول والده يذهب الى القول بتماثل العلوم وانها لا تختلف باختلاف متعلقاتها والمصنف  
يقول الشرط مخالف للشرط وأيضا يقول الاعتقادات متضادة بشرطية بشرطية مختلفة فان  
اعتقاد قدم الجسم مشروط بالعلم بالجسم وبالقدم واعتقاد حدوثه مشروط بالعلم بالجسم ومحدوثه  
ولو لوالده أن يقول العلم من حيث هو علم ليس يختلف في انها تختلف بسبب متعلقاته فيكون تماثل العلوم  
لذا تم واختلافها بسبب اختلاف متعلقاتها

(٣) أقول يريد بالضروري ههنا اليقيني لا البديهي ولا المحسوس وحده فانه قال من قبل المحسوسات  
هو الضروري وبات وقد سمي كل اليقينيات ضروريا موافقة لقول أبي الحسن الاشعري

(٤) أقول ان كالمراد من الاصل التصديقات التي يتوقف عليها تصديقات فهو حق وان كان  
المراد أعم من ذلك ففيه نظر لان التصورات يمكن أن تكون كسبية والتصديقات المرفوعة عليها  
ضرورية

(٥) أقول الجزم بالثبوت المشروط بان لا يكون لنقيضه احتمال هو الجزم اليقيني والاعتقاد أهم  
منه والاصح أن الاعتقاد الذي لا يكون يقينيا كاعتقاد الملائكة بمنع اجتماعه مع الاعتقاد المضاد له  
لوجود الصارفي عنه اما في اليقيني فالمناقاة ذاتية كما ذكره

اتخذوا الصم ثم الاعظم  
وبالغوا في تحسب من تركه  
بالمواقيت والجواهر على  
اعتقاده على صورة الله  
واتخذوا اثر الاصنام على  
صور مختلفة في الصغر  
والكبر على اعتقادها  
صور الملائكة فعلى هذا  
التقدير عبدة الاصنام  
تلامذة المشبهة وثالثها ان  
من الناس من قال ان البشر  
ليس لهم أهلية عبادة الاله  
الاعظم وانما الغاية القصوى  
اشتغال البشر بعبادة  
ملك من الملائكة ثم ان  
الملائكة يعبدون الاله  
الاعظم ثم ان كل انسان  
اتخذ صنما على اعتقاده  
مثلا لذلك الملك الذي يدبر  
تلك البلدة واشتغل بعبادته  
ورابعها ان المنجمين كانوا  
يرصدون الاوقات الصالحة  
للطاسحات النافعة في الافعال  
الخاصة فاذا وجدوا ذلك  
الوقت عملوا له صنما  
ويعظمونه ويرجعون اليه  
في طلب المنافع كما يرجعون  
الى الطاسحات المعهولة في  
كل باب واعلم انه لا خلاص  
من هذه الابواب الا اذا  
اعتقدنا انه لا مؤثر ولا مدبر  
الا الواحد اتم الله أعلم  
بالصواب

هو الباب السادس في الجبر  
والقدر وما يتعلق بهما من  
المباحث وفيه مسائل

فيكون المعلوم ههنا ثابتا وليس كالمناقضه وانما الكلام في العلم بغير الثابت ولان الثبوت الذهني مشكل  
لانا اذا علمنا ان شريك الله تعالى مع عدم حضور الشريك في الذهن محال لان الشريك هو الذي يجب  
وجوده لذاته والحاضر في الذهن لا يكون كذلك فان قلت الحاضر في الذهن تصور الشريك لانفس  
الشريك قلت فقد عداد الاشكال لان البحث انما وقع عن متعلق هذا التصور فانه ان كان نفيا محضا  
فكيف التحيز وان كان ثابتا ثبوتها اما في الذهن اوفى الخارج والكلام فيه مامر (١) (مسئلة)  
المشهور ان العقل الذي هو مناط التكليف هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات لان  
العقل لو لم يكن من قبيل العلوم يصح انفسك احدى ما عن الآخر لكن محال لاستحالة أن يوجد  
عقل لا يعلم شيئا البتة او عالم بجميع الاشياء ولا يكون عاقل لا ليس هو علما بالمحسوسات لحصوله في  
البهايم والمجانين فهو اذا علم بالامور المكتوبة وليس ذلك من العلوم النظرية لانها مشروطة بالعقل فلو  
كان العقل عبارة عنها لزم اشتراط الشيء بنفسه وهو محال فهو اذا عبارة عن علوم كلية بديهية وهو  
المطلوب فقبل علمه لم قلت ان التغيرات يقتضي جواز انفسك فان الجوهر والعرض متلازمان وكذا  
العللة والمعلول سلما لم يكن العقل قدينا عن العلم كما في حق النائم او اليقظان الذي لا يكون مستحضرا  
لشي من وجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وعند هذا ظهر ان العقل غريزة يلزمها هذه العلوم  
البديهية عند سلامة صحة الحواس (٢) ومنها القدرة والمرجع بها في حقا ان كان الى سلامة الاعضاء  
فهو معقول وان كان الى امر وراثته فبغيره النزاع اخرج اصحابنا بان حركة المختار متميزة عن حركة المرتعش  
وايس الامتياز الابه هذه الصفة فيقال لهم متى ثبت هذا الامتياز قبل الاتصاف بالفعل او حال  
الاتصاف والاول باطل على قولنا لان لا تثبت القدرة قبل الفعل والثاني كذلك لان المرتعش  
كما لا يمكن من ترك الحركة حال وجودها فالمختار لا يمكن ايضا من تركها حال وجودها لاستحالة  
أن يكون الشيء مع عدم وجوده في زمان واحد ويقال ايضا متى ثبت هذا الامتياز حال ما خلق الله  
تعالى الحركة او قبلها والاول باطل لان حصول الفعل حال ما خلق الله تعالى ضروري والثاني باطل

(١) أقول المعلوم في الخارج ثابت في الذهن من حيث هو موصوف بالمعدومية وهو محكوم عليه  
من الحيثية المعلوم بالثبوت الذهني ومن غير تلك الحيثية غير محكوم عليه بذلك الثبوت بل ربما يساب  
عنه الثبوت وليس بين الحكمين تناقض لان موضوعهما ليس شيئا واحدا وهكذا غير الثابت المطلق  
الشامل للخارج والذهني محكوم عليه بالثبوت من هذه الحيثية ومساوب عنه الثبوت مع عدم اعتبار  
هذه الحيثية واما قوله شريك الله هو الذي يجب وجوده لذاته والحاضر في الذهن ليس كذلك  
فالجواب أن مفهوم الشريك ههنا يشتمل على مماثلة شيء من متغيرين وذلك بوجوب الاشترار  
من حيث المماثلة وامتناع الوجود من حيث مغايته لذات الله تعالى والموصوف بالامتناع محكوم  
عليه بسلب الوجود الخارجي من حيث ثبوت هذا الوصف العنوان له في الذهن وغير محكوم عليه من غير  
اعتبار هذا الوصف بل هو محكوم عليه بالوجوب من حيث المماثلة ومتعلق كل وصف بينهما معلوم  
من جهة كونه متعلقا وغير معلوم من غير تلك الجهة فينبغي أن يفهم في أمثاله هذا الفرق حتى تخل  
الاشكالات التي تعددت عليها

(٢) أقول قال أبو الحسن الاشعري العقل علوم خاصة وزادت المعتزلة في العلوم التي يشتمل عليها  
العقل العلم بحسن الحسن وقبح القبيح لانهم يعدونه في البديهيات وقال القاضي أبو بكر هو العلم بوجوب  
الواجبات واستحالة المستحيلات ومحاربي العادات وقال المحاسب من أهل السنة هو غريزة يتوصل بها  
الى المعرفة وما ذهب اليه المصنف هو الصواب



### المسئلة الاولى

المختار عندنا ان عند حصول  
القدرة والداعية المخصوصة  
يجب الفعل وعلى هذا  
التقدير يكون العبد فاعلا  
على سبيل الحقيقة ومع  
ذلك فتمتكون الافعال  
باسرها واقعة بقضاء الله  
تعالى وقدره والدليل عليه  
ان القدرة الصالحة للفعل  
اما ان تكون سالمة للترك  
أولا فتكون فان لم تصح  
للاترك كان خاتق تلك  
القدرة خالقا للصفة موجبة  
لذلك الفعل ولا نريد  
بوقوعه بقضاء الله الا هذا  
واما ان كانت القدرة سالمة  
للفعل ولا تترك فاما ان  
يتوقف رجحان أحد الطرفين  
على الآخر على مرجح أولا  
يتوقف فان توقف على  
رجح فذلك المرجح  
اما ان يكون من الله أو من  
العبد أو يحدث لا يؤثر  
فان كان الاول فعند حصول  
تلك الداعية يجب الفعل  
وعند عدمه يمتنع الفعل  
وهو المطلوب وان كان من  
العبد عاد التقسيم الاول  
ويحتاج خلق تلك الداعية  
الى داعية أخرى وزم  
التسلسل واما ان حدثت  
تلك الداعية لا يحدث أو  
نقول انه ترجح أحد  
الجانبيين على الآخر لا مرجح

لان حصولها قبل أن خلقها الله تعالى محال وعلى التقديرين لا يثبت الاختيار (١) ويبتال لانه منزلة متى  
ثبت هذا الاختيار عند استواء الدواعي أو عند رجحان أحدهما على الآخر الاول باطل لان عند  
الاستواء يمتنع الفعل وعند الامتناع لا يثبت إمكانية الثاني محال لان عند حصول المرجح يجب الرجح  
ويمتنع المرجح وعلى هذا التقدير لا يثبت إمكانية (٢) **مسئلة** القدرة مع الفعل خلافا للمعتزلة لما  
ان القدرة عرض فلا تكون باقية فلو تقدمت على الفعل لاستحال أن يكون قادرا على الفعل لان حال  
وجود القدرة ليس العدم المستمر يستحيل أن يكون مقدورا وحال حصول الفعل لا قدرة  
(٣) احتجوا بأن الكافر حال كفره مكاف بالايان فلو لم يكن قادرا على الايمان حال كونه كافرا كان ذلك  
تسكيفا فاجابوا لا يطاق ولان الحاجة الى القدرة لاجل أن يدخل الفعل من العدم الى الوجود وحال حدوث  
الفعل قد صار الفعل موجودا فلا حاجة به الى القدرة ولانه لو وجب ان تكون القدرة مع المقدور زيم  
اما قدم العالم أو حدوث قدرة الله تعالى والجواب عن الاول انه وارد علىكم أيضا لانه حال حصول القدرة  
لا يمكنه الفعل وحال حصول الفعل لا قدرة له عليه فان قلت انه في الحال مأثور لا بأن يأتي بالفعل في  
الحال بل بأن يأتي به في نافي الحال قلت هذا مغالطة لان كونه فاعلا للفعل اما ان يكون نفس صدور الفعل  
عنه واما أن يكون أمرا زائدا عليه فلو كان الاول استحال أن يصير فاعلا قبل دخول الفعل في الوجود  
واذا كان كذلك استحال أن يقال انه مأثور بأن يفعله في الحال وان كان الثاني كانت تلك الفاعلية  
أمرا حاد نافيا فتقرر الى الفاعل والكلام في كيفية فعلها كما الكلام في الاول فيلزم التسلسل وعن الثاني  
انه منقوض بالعلة والمعلول أو الشرط والمشروط وعن الثالث أن المؤثر في وجود أفعال الله تعالى  
تعلق قدرته بها زمان حدوثها وأما التعلقات السابقة فلا أثر لها البتة وهذا لا يمكن تحققه في قدرة

(١) أقول قوله المختار لا يتمكن من الحركة حال وجود الحركة فيه نظره لان المختار لا يتمكن من  
الحركة مع فرض وجود الحركة أمامه قطع النظر عنه فلم لا يجوز وهكذا القول في الاعتراض  
الثاني فان الاختيار حال ما خلق الله الحركة محال بفرض وجود الحركة أمامه قطع النظر عن ذلك  
فيمكن لوجود القدرة المقتضية له

(٢) أقول الاختيار عند المعتزلة موضحة صدور الفعل أو تركه من القادر به الداعية أو عدم داعية وهو  
متساوي النسبة الى الطرفين عند عدم اعتبار الداعي وغير متساويهما عند اعتبار أحدهما ومتقدموهم  
جوزوا صدور أحد الطرفين من المختار من غير ترجيح أحدهما على الآخر وأوردوا أمثلة الجائع والعطشان  
والهارب اذا حضروهم رغبة فان متساويان وقد حان متساويان وطريقان متساويان فانهم يختارون أحدهما  
من غير ترجيح والذين لا يجوزون ذلك يقولون الرجحان شيء والعلم بالرجحان شيء ولعله يختار أحدهما  
لوجود الرجحان وان لم يظن بالرجحان ومتأخروهم قالوا بوجوب الرجحان وقال بعضهم بأن الطرفين  
الراجع يكون أولى ولا ينتهي الى أحد الوجوب وهو اختيار مجرود الملامى وأنكر بعضهم أنهم يكون  
الاولوية كافية لمثل ما مر في خواص الممكن وأبو الحسين وأصحابه قالوا عند الداعي يجب الفعل وعند عدمه  
يمتنع وذلك لا ينافي الاختيار فان تفسير الاختيار هو أن يكون الفعل والتترك بالقياس الى القدرة  
متساويين وبالقيااس الى الداعي وعدمه اما واجب أو ممتنع ومن عدم التمييز بين الأمرين في هذه المسئلة  
يحدث الاختلاف الجاري بين القائلين بالإيجاب والاختيار

(٣) أقول المسئلة مبنية على كون القدرة عرضا وامتناع بقاء الاعراض والذي استدل به من  
عرض القدرة من عدم الفعل أو وجوده ليس بدليل على ذلك لان ذلك الامتناع انما يلزم من فرض  
اجتماع القدرة والفعل والداعي امتناع وجود القدرة قبل الفعل لذاتها

أصلاً كان هذا قولاً باستغناء المحدث عن المحدث استغناء الممكن عن المؤثر وذلك يوجب نفي الصانع فان قالوا لا يجوز أن يقال عند حدوث الداعية يصير الفعل أولى بالوقوع ولا ينتهي الى حد الوجوب قلناه هذا باطل لوجوه أحدها أن المرجح وح أضعف حالا من المساوي فلما امتنع حصول المساوي حال كونه مساوياً فبان يتمتع حصول المرجح حال كونه مرجحاً وحاً أولى وإذا امتنع حصول المرجح وجب حصول المرجح لا متناع الخروج عن التقيضين والثاني أن عند حصول الداعي الى أحد الجانبين لو حصل الطرف الثاني لكان قد حصل ذلك الطرف لا مرجح أصلاً وهذا القائل قد سلم أن الترجيح لا يذهب من المرجح والثالث أن عند حصول ذلك المرجح أن امتنع التقيض فهو الوجوب وأن لم يتمتع فبكل ما لا يتمتع لم يلزم من فرض وقوعه محال فلنفرض مع حصول ذلك المرجح تارة ذلك الأثر واقعاً وتارة غير واقع فاختصاص أحد الوقتين دون الثاني

العبء لا نهى غير باقية (١) **مسئلة** القدرة لا تصلح للضدين خلافاً للتعزلة لنا أن القدرة عبارة عن الممكنة والمفهوم الممكنة من ذلك ولأن نسبة القدرة الى الطرفين أن كانت على السوية استحال أن يصير مصدر الأثر الا عند مرجح فلا يكون مصدر الأثر الا الجموع فلا يكون الذي فرضناه قدرة مصدر الأثر فلا يكون قدرة وأن لم تكن على السوية لم تكن القدرة قدرة الا على الرجح (٢) **مسئلة** عند بعض الاصحاب الجهز صفة وجودية وهو ضعيف لعدم الدليل والذي يقال ليس جهز البهز عبارة عن عدم القدرة أولى من العكس ضعيف لاننا ساعد على أن كلهما محتمل وأنه لولا الدليل لبقى ذلك الاحتمال (٣) ومنها الارادة والكراهة ومن الناس من زعم أن الارادة عبارة عن علم الحى أو اعتقاده أو ظنه بأن له فيه منفعة وهو باطل لاننا نجد من أنفسنا ميلاً لم يتبعه على هذا العلم في تغيير ان

(١) أقول السؤال الاول غير متوجه لأن الكافر مكلف بالايان من حيث هو قادر حتى يؤمن في حال قدرته وهذا ليس تكليفاً بما لا يطاق ومن حيث فرض وقوع الكفر منه في حال قدرته على الايمان لو كان مكلفاً بالايان كان تكليفاً بما لا يطاق وهكذا السؤال الثاني فالجواب الى القدرة وحدها لاجل أن يدخل الفعل من العدم الى الوجود لا اليها مأخوذة مع حدوث الفعل وعدمه وفي السؤال الثالث بالنسبة الى قدرة الله تعالى الى قدرة العبد مع أن قدرته تعالى اذا أخذت مع وجود الارادة أو مع عدمها لا يبقى للاختيار وجه كما قيل في العبد وقوله في الجواب هذا وارد عليكم لأن حال حصول الفعل لا يمكنه الفعل أيضاً فيه نظراً لانه اذا أخذ حال حصول القدرة حال وجود الفعل بعينه فالفعل لا يمكنه لأن حيث القدرة بل من حيث فرض مقارنتها بالفعل وكون الفعل واجب الوقوع حينئذ وإيراد النقص بالعلية والمعلول والشرط والمشرط ليس بنافع لأن العلية أيضاً قبل وقوع المعلول بمتعة العلية وكذلك حال وقوعه وذلك الاتصاف القمى والحال اليها والقول بان تعلق قدرة الله تعالى زمان حدوث الفعل مؤثر في وجود الفعل أيضاً ليس بشئ لأن الفعل يجب زمان حدوثه وان لم تكن قدرة ومنشأ جميع هذه الاغلاط شئ واحد وهو ما ذكره

(٢) أقول المعنى لا يختلف بتبديل لفظ القدرة بلفظ التمكن ومفهوم التمكن من هذا ومفهوم التمكن من ذلك يشتركان في مفهوم واحد وانما يختلفان من حيث تعلقهما بتارة به ذاتاً وتارة بذلك فان كان المراد من القدرة ذلك الامر المشترك كانت صالحة للضدين وان كان المراد منها مجموع المشترك مع ما به الاختلاف لم يقع اسم القدرة على أنواعها الا بالاشتراك اللفظي ويقع على أنواع تعدد المقدورات وهذا لم يقل به أحد وقوله ان كانت نسبة القدرة الى الطرفين على السوية احتاجت الى مرجح وقبل المرجح لا يكون قدرة على الفعل يقتضى أن نصير القدرة مبدأ للفعل مع زائد وهو عين مذهب من يقول القدرة صالحة للضدين وانما ذهب من ذهب الى أن القدرة لا تصلح للضدين لقوله القدرة عرض لا يمتنع في زمانين فالقدرة التي تكون مع أحد الضدين غير التي تكون مع الضد الآخر لا سيما انهم لا يفرقون بين القدر وبين مبدأ الفعل والتترك

(٣) أقول ان كانت القدرة عبارة عن سلامة الاعضاء فالجهز عبارة عن آفة تعرض للاعضاء ويكون حينئذ وجودها والقدرة أولى بان لا تكون وجودية لان السلامة عدم الآفة وان كان الجهز ما يعرض للارتعش وتماز به حركة المرتعش عن حركة المختار فالجهز وجودى ولعل الاصحاب ذهبوا اليه اما ان كانت القدرة هيئة تعرض عند سلامة الاعضاء يعبر عنها بالتمكن أو بما هو عليه فالجهز عدم تلك الهيئة فالقدرة وجودية والجهز عدمى

والفرق بين الإرادة والشهوة أن الإنسان ينفر طبعه عن شرب الدواء ثم يريد (١) **مسئلة** منهم من قال إرادة الشيء كراهة ضده وهو باطل لأنه قد يراد الشيء حالة الغفلة عن ضده (٢) **مسئلة** العزم عبارة عن إرادة جازمة حصلت بعد التردد فيه والمحبة عبارة عن الإرادة لكنها من الله تعالى في حق العبد إرادة الشواب ومن العبد في حق الله تعالى إرادة الطاعة والرضا قيل إنه الإرادة وقيل إنه ترك الاعتراض (٣) **مسئلة** المناقاة بين إرادتي الصديق ذاتية أو لأصناف فيه ما تقدم في باب الاعتقاد (٤) **مسئلة** الإرادات تنتهي إلى إرادة ضرورية دفعا للسلس وذلك يوجب الاعتراف باستناد الكل إلى قضاء الله تعالى وقدره (٥) ومنها كلام النفس ولم يقل به أحد إلا أصحابنا قالوا الأمر والنهي والخبر أمور معقولة بعبر عن كل واحد منها في كل لغة بلفظة أخرى فهي معان متغايرة وليس عبارة عن تخيل الحروف لأن تخيلها تابع لها ومختلف باختلافها وهذه الماهيات لا تختلف البتة وليس الأمر عبارة عن الإرادة لأن الله تعالى قد يأمر بما لا يريد ويريد ما لا يأمر به وظاهر أنه ليس عبارة عن العلم والقدرة والحياة فلا بد من نوع واحد (٦) ومنها الالم واللذة أما الالم فلا نزاع في كونه وجوديا ثم قال محمد بن زكريا

(١) أقول القائل بهذا لا يقتصر على هذا بل يزيد فيه بقوله بأن له أو لغيره ممن يؤثر غيره فيه منفعة يمكن وصولها إليه أو إلى ذلك الغير من غير مانع من تعبد أو معارضة ثم في وجود ميل يترتب على هذا الاعتبار مغايرته نظرا قالوا هذا المثل يحدث عن لا يقدر على تخصيص ذلك الشيء وقدرة تامة فيحصل له ميل إلى شيء يزد حصوله ولا يحصل بحسب ما يتمناه وذلك مثل الشوق إلى المحبوب ممن لا يصل إليه أمافي القادر التام القدرة فيكفي الاعتقاد المذكور

(٢) أقول الصواب أن يقال إرادة الشيء يلزمها كراهة ضده بشرط التفطن للضد (٣) أقول التردد المذكور يحصل من الدواعي المختلفة المنبثقة عن الآراء العقلية وعن الشهوات والمنقراة المخالفة فإن لم يوجد مترجح لطرف حصل التخير وإن وجد حصل العزم والمحبة تقع باشتراك الاسم على إرادة هو سبب أفعال وهو الذي نسبته إلى إرادة الشواب والطاعة وعلى تصور كمال من لذة أو منفعة أو مشاكلة كحبة العاشق لمعشوقه والمنعم عليه بالمنعم والوالد لولده والصدوق لصديقه وأما محبة الله سبحانه وتعالى عند المعارفين فهو تصور الكمال المطلق فيه والرضا قال أبو الحسن الأشعري إنه إرادة كرام المؤمنين ومشو بهم على التأبيد وهو ذا من الله تعالى وأما من العبد فهو ترك الاعتراض والرجة قيل هي النعمة وقال أبو الحسن هي إرادة الانعام والولاية إرادة لا كرام والتوفيق والبغض والعداوة إرادة الاهانة والطرود والتعذيب والسخط إرادة التعذيب والاختيار عند أبي الحسن هو الإرادة واختار له أي فعل به خيرا أو المشيئة هي الإرادة والكرامية يفرقون بينهما

(٤) أقول قيل إرادة الحركة ترجح صدورها وإرادة السكون ترجح صدوره وكما أنهم امتدحوا بالان لذاتيهما كذلك إرادتهما وقوم آخر قالوا إرادة الحركة تصرف الفاعل عن إرادة السكون والكلام فيه مثل ما مر

(٥) أقول قيل استناد الكل إلى قضاء الله تعالى وقدره إما أن يكون بلا توسط في إيجاد الشيء أو يكون بتوسط الأول يقتضيه انتهاء الإرادات إلى إرادته والثاني لا يناقض القول بالاختيار فإن الاختيار هو الإيجاد بتوسط قدرة أو إرادة سواء كانت تلك القدرة والإرادة من فعل الله تعالى بلا توسط أو بتوسط شيء آخر فإذا من قضاء الله تعالى وقدره وقوع بعض الأفعال تابعا لاختيار فاعله ولا يندفع هذا إلا باقامة البرهان على أنه لا مؤثر إلا الله تعالى

(٦) أقول قالوا كلام النفس هو الفكر الذي يدور في الخلد وتبدل عليه العبارات تارة وما يصطلح

بالوقوع أن توقف على انضمام قيد زائد إليه لزم أن يقال أن حصول الرجحان كان موقوفا على هذا القيد الزائد لكتنا فرضنا أن الحاصل قبل هذا الزائد كان كافيافي حصول الرجحان وإن لم يتوقف على انضمام قيد زائد إليه لزم رجحان الممكن المتساوي لغيره وهو محال إذا عرفت هذا فنقول بالما اعترفنا بأن الفعل واجب الحصول عند مجموع القدرة والداعي فقد اعترفنا بكون العبد فاعلا لاوجاء لا فلا يلزمنا مخالفة ظاهر القرآن وسائر كتب الله تعالى وإذا قلنا بأن المؤثر في الفعل مجموع القدرة والداعي مع أن هذا المجموع حصل بخلق الله تعالى فقد قلنا بأن الكل بقضاء الله تعالى وقدره فهذا هو المختار وأما الخصم فإنه قال العلم بكون العبد مدبورا لا فاعلا ضروري والذم عليه علم ضروري والعلم الضروري حاصل بان حسن المدح والذم يتوقف على كون المدح والمذموم فاعلا وما يتوقف عليه العلم الضروري أولى بأن يكون ضروريا فافهم

مقدمات ثلاثة فالأول ان العلم الضروري حاصل بحسن المدح والذم والادب علمه ان كل من أساء اليها فأنه ينجدهم من أنفسنا وجدانا ضروري باننا ندمه ومن أحسن اليها فأننا نجد من أنفسنا وجدانا ضروريا باننا ندمه ومن نازع في هذا فقد نازع في أظهر العلوم الضرورية وثانيها ان العلم الضروري حاصل بان حسن المدح والذم يتوقف على علم المادح والذام بكون الممدوح والمذموم فاعلا وهذا أيضا ظاهرا لان من رى وجه انسان بأجرة فإنه يذم الراى ولا يذم الأجرة فإذا قيل لذلك الذام لم تدم هذا الراى ولا تدم الأجرة فإنه يقول لان ذلك الراى هو الفاعل لهذا الفعل وهذه الأجرة لم تفعل ذلك وهذا يدل على ان العلم الضروري حاصل بانه لا يحسن المدح والذم الا عند كون الممدوح والمذموم فاعلا وثالثها ان الذي يتوقف عليه العلم الضروري يجب ان يكون ضروريا وهذا أيضا ظاهر لان الفرع أضعف من الاصل فلو كان الاصل غير ضروريا لكان بتقدير وقوع الشك فيه يجب

اللاذمة عبارة عن الخلاص عن الالم وهو باطل بما اذا وقع بصير الانسان على صورة ملجئة فانه ياتذ بصارها مع أنه لم يكن له شعور بتلك الصورة قبل ذلك حتى تجعل تلك اللاذمة خلاصا عن ألم الشوق اليها وزعم ابن سينا ان اللاذمة ادراك المواقف والالام ادراك المنافي ويقرب قول المعتزلة منه فانه لم قالوا ان المدرك ان كان متعاقبا للشهوة كالجمعة في حق الجرب كان ادراكه لذة وان كان متعلقا بالنفرة كما في حق السليم كان ادراكه ألما ومثل هذا الكلام لا يفيد القطع بان الالم ليس الا الادراك واتفقت الفلاسفة على أن تفرق الاتصال موجب للالام في حق الحى وخالفهم لان التفرق عدى فلا يكون علته للامر الوجودى وزاد ابن سينا سببا ثانيا وهو سوء المزاج قال لان حد الالم ادراك المنافي والمحد ينعكس وكل ادراك المنافي ألم وهذه الجملة لفظية (١) لانه اخذ من العكس ومنه الادراك كان وهى غير العلم لانه يصير الشيء ثم يغيب عنه فيفرق تفرقة في الحالتين مع حصول العلم فيهما فالأصا غير العلم لم يكن الفلاسفة واليكفى وأبو الحسن بن زعموا أنه عائد الى تأثر الحدقة بصورة المرئى والمتكلمون محتاجون الى القدح فى هذا الاحتمال ليمكنهم بيان انه تعالى سميع بصير (٢) ومثله اختلافوا

عليه من الاشارات أخرى والادب على اثباته أن الفاعل اذا مر عبده بامر وجد في نفسه اقضاء الطاعة منه وجدانا ضروريا ثم انه يدل على ما يجده بعض العبارات أو بضر وب من الاشارات أو بوقوم من الكتابة هكذا قيل وقيل أبو هاشم اثبت كلاما في النفس سماه بالخواطير وزعم ان ذلك الخاطري سمعها ويدركها وقال أبو الحسن ان لفظ الكلام يقع على كلام النفس وعلى الكلام المؤلف من الحروف بالاشتراك وقال قوم على الاول بالحقيقة وعلى الثانى بالمجاز وقال قوم بالعكس من ذلك

(١) أقول نقل عن ابن زكريا أنه قال اللاذمة خروج من الحال الغير الطبيعية وذلك لكون الادراك انما يحصل بانفعال للحاسة يقتضيه تبدل حال وأخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وقول المعتزلة يدل على انهم يقولون ان اللاذمة والالام هما الادراك نفسه ويختلفان باختلاف متعلقهما وهما الشهوة أو النفرة فقال المصنف ومثل هذا الكلام لا يفيد القطع بان الالم ليس غير الادراك ومخالفة المصنف في أن تفرق الاتصال ليس موجب للالام في الحى انما كان لانه يقول التفرق يوجب سوء المزاج الذى يقتضيه طبائع المفردات عند تفرقها فالسبب الذى هو طبائع المفردات والتفرق يقتضى زوال الاعتدال الذى حصل من الكسور والانكسارات فترق ليس سببا بالذات الا لمرعى هو زوال الاعتدال والالام انما يحصل من سوء المزاج هكذا فسره قوله فليذه قطب الدين المصرى لم يكن قوله عقيب ذلك وزاد ابن سينا سببا ثانيا وهو سوء المزاج يدل على خلاف ذلك أما قوله التفرق عدى فلا يكون علته للوجودى ففيه نظر لان العدم لا يكون علته لوجود والعدمى رى ما يكون علته كعدم الحركة فيما من شأنه أن يتحرك فانه علته لاحد الا كوان الذى هو السكون وعدم السمع علته للخرس وعدم الغذاء فى الحيوان الصحيح للجموع وتفرق الاتصال فى العضو الذى لا يكون فيه حس أو عرض له خذرا أو يكون معه استمرار أو يكون التفرق طبيعيا كما يحصل فى المغتذى عند ذنبه والغذاء فى أجزاءه لا يكون مؤثرا بل الالم عندهم احساس عضو بتفرق اتصال يحدث فيه غير طبيعى وكلامهم يدل على ذلك ولا شك فى أن الحى وهو سوء المزاج مؤثر وان لم يكن هناك تفرق اتصال والمعنى الجامع هو الاحساس بالمنافي فهو اذا حد للالام واذا كان العديد محييا فلا يكون انه كاسه لفظيا

(٢) أقول قالوا الادراك خمسة هى الحواس وزاد الفاضل أبو بكر فيها الادراك الالم واللاذمة وقوم جعلوها علوما خاصة فقالوا كل ادراك علم وليس كل علم ادراكا كالقول بان الابصار مؤثر فى الحدقة خاص

وقوع الشمس في الفرع  
 وحده يخرج هذا الفرع  
 عن كونه ضرورياً وإذا  
 لاحت هذه المقدمات ظهر  
 ان العلم يكون العبد فاعلا  
 علم ضروري موقوف على  
 تخصيص معنى كون العبد  
 فاعلا فنقول ان عظيم به ان  
 العبد قادر على الفعل وعلى  
 الترك وان نسبة قدرته الى  
 الطرفين على السوية ثم انه  
 في حال حصول هذا  
 الاستواء دخل هذا الفعل  
 في الوجود من غير ان خص  
 ذلك القادر ذلك الطرف  
 بمرجع ومخصص البتة  
 فلان علم ان هذا القول صحيح  
 بل كان بديهية العقل تشهد  
 ببطءه وان عظيم به ان  
 عند حصول الداعية  
 المرحمة صدر عنه هذا  
 الاثر فهذا هو قولنا ومنهنا  
 ونحن لانذكر البتة الا اننا  
 نقول لما كان عند حصول  
 القدرة والداعية يجب  
 الفعل وعند انقائها ما  
 أو انتفاء أحد هاتين  
 وجب ان يكون التكل  
 بقضاء الله تعالى وهذا  
 مما لا يسيل الى دفعه فهذا  
 منتهى البحث العقلي  
 الضروري في هذا الباب  
**المسألة الثانية**  
 في اثبات القدرة للعبد علم  
 اننا علم بالضرورة تفرقة

في الابصار منهم من قال انه يخرج الشعاع عن العين وهو باطل والالو يجب تشوش الابصار عند هبوب  
 الرياح ولا يمنع ان يرى نصف السماء لامتناعاً يخرج من حد قتنا ما يتصل بكل هذه الاشياء أو يؤثر  
 في جميع الاجسام المتصلة في حد قتنا (١) ومنهم من قال بالانطباع وهو باطل والالما أدركنا العظيم  
 لامتناع انطباع العظيم في الصغير ولما رأينا القريب على قربه والبعيد على بعده فهذان الوجهان انما  
 يلزمان من قال المثل هـ هذه المنطبعة فقط وأما من جعل انطباع الصورة الصغيرة في الحديقة شرطاً  
 لادراك المثل الكبير في الخارج لا يرد عليه ذلك (٢) **مسألة** الادراك عند سلامة الحاسة  
 وحصول المبصر وسائر الشرائط المشهورة غير واجب عندنا خلافاً للمعتزلة والافلاسفة انما انرى  
 الكبير من البعيد صغيراً وما ذاك الا لاننا نرى بعض أجزائه دون البعض مع استوائها باثرها في كل  
 الشرائط ولانما رأينا الجسم الكبير فقد رأينا كل واحد من تلك الاجزاء وايست رؤية كل جزء  
 مشروطة برؤية الجزء الآخر والواقع الدور رؤية كل واحد منها غنية عن رؤية الآخر واحتجوا  
 بأنه لو لم يجب ذلك لجاز ان يكون بمحض تناسخ وسوس وجمال ونحن لانراها الجواب أنه معارض بجميع  
 العادات (٣) **مسألة** اختلافوا في انه هل يعتبر في السمع وصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ

عن يبصر بالآلة وليس بعد ان يكون في غيره على وجه آخر كما في الارادة فانها في العبد بخلاف  
 ما نثبتته لله تعالى

(١) أقول القائلون بالشعاع وهم الحكماء المتقدمون لا يقولون بخروج وجه عن العين الا بالحجاز كما يقال  
 الضوء يخرج من الشمس وابطاله بوجوب تشوشه عند هبوب الرياح ليس بوارد لان شعاع الشمس  
 والقمر والنيرات لا تشوش به وأيضاً قالوا لو كان الشعاع جسماً لزم تداخل الاجسام ولو كان عرضاً  
 لزم انتقال الاعراض وأيضاً قالوا ان الشعاع من العين كيف يصل الى السماء دفعة فان الحركة محتاجة  
 الى الزمان وغير ذلك وكل ذلك لازم على سائر الاشعة وكل ما يقولون في جوابه هناك هو الجواب ههنا  
 واستناع رؤية نصف السماء بشعاع الحديقة دعوى مجردة ولو قال بدل الامتناع الاستبعاد لكان  
 أصوب واذا جاز نور سراج صغير أن يضيء هواء بيت كبير وجدانه ولم يمتد ذلك فذلك أيضاً ليس  
 بمسبغ وسأستدلوا على كون الابصار بالشعاع باشتراطه بكون المبصر في ضوءه ولولا ان شعاع البصر  
 والضوء من جنس واحد لما كان بعضه معيناً في افادة البعض وأيضاً كما يقع لشعاع الاجرام النيرة  
 انعكاس وانعطاف ونفوذ فيما يحاذيها من الاجسام الشفافة يقع لشعاع العين مثله بعينه كما تبين  
 في كتاب المناظر والمرايا بالجملة الكلام في هذا الموضوع طويلاً والاشتغال به غير مناسب لهذا الموضوع  
 فليطلب من الصناعة المختصة به

(٢) أقول انما قال بالانطباع ارسطاطاليس وأصحابه ويندوا السبب في رؤية العظيم من بعيد  
 صغير وابطاله بامتناع انطباع العظيم في الصغير غير صحيح لانهم لا يشترطون فيه انطباع العظيم نفسه أو  
 مقداره بل قالوا بانطباع شخ منه ولعل مقداراً شخ على صغر محله يقتضي ادراك ذى الشخ على عظمه  
 وذلك كما ينطبع في المرأة نصف السماء والاجرام التي فيه واما رؤية القرى على قربه والبعد على  
 بعده يعني الابداد فاعل المنطبع في العين يكون على هيئة يقيده ادراك الابداد ونحن لما تعذر علينا أن  
 نعتبره استبعدناه مع اننا نرى النقاشين يفتشون صور الاجسام على السطوح على وجه يدرك الناظر  
 فيها اعماق تلك الاجسام وابعاد ما بينها

(٣) أقول القائلون بان ابصار الله تعالى لا وجودات غير علمه بالمبصرات لا يقولون بوجوب الابصار  
 عند الرابطة المذكورة لامتناع أن يكون ابصاره بالآلة وان يحجبه شيء عن شيء وأما المعتزلة والافلاسفة



بين بدن الانسان السليم  
عن الامراض الموصوف  
بالصحة وبين المريض  
العاجز والمختار عندنا ان  
تلك التفرقة عائدة الى  
سلامة البنية واعتدال  
المزاج وأما أبو الحسن  
الشعري فإنه أثبت صفة  
سمائها بالقدرة بغيره  
لاعتدال المزاج واجتج  
على اثبات هذه الصفة بان  
قال نحن ندرى تفرقة بين  
الانسان السليم الاعضاء  
وبين الزمن المقعد في أنه  
يصح الفعل من الاول دون  
الثاني وتلك التفرقة ليست  
الافى حصول صفة للقادر  
دون العاجز وتلك الصفة  
هي القدرة فقال له أتدعي  
حصول هذه التفرقة قبل  
حصول الفعل أو حال  
حصول الفعل والاول  
باطل لان قبل حصول  
الفعل لا وجود للقدرة على  
الفعل عندك فان مذهب  
ان الاستطاعة مع الفعل  
لا قبل الفعل وعلى هذا  
المذهب فالتفرقة الحاصلة  
قبل الفعل تمتنع ان تكون  
لاجل القدرة والثاني باطل  
لان حال حصول الفعل  
يتمتع منه الترك والا لزم  
منه اجتماع النقيضين وهو  
محال وأيضا ندعي حصول  
هذه القدرة عند ما يخلق

فعندنا انه غير واجب خلافا للفلاسفة والنظام لنا انه لو كان كما قالوا لم سمعنا كلام من يحول بيننا وبينه  
جدار صلب لان الهواء النافذ في مسام ذلك الجدار لا يبقى على الشكل الاول الذي باعتباره كان حاملا  
للعروف ولانه كان يجب أن لا يدرك جهات الصوت كما اننا لانلمس الشيء الا حال وصوله اليه لا جرم  
لا ندرك بمجرد اللمس جهة وصوله (١) **مسئلة** ادراك الشم قد يكون بتكيف الهواء المتصل  
بالجسم بكيفية ذى الرائحة وقد يكون لانفصال أجزاء لطيفة منها ووصولها الى خيشومنا كافي  
التجترات وقد يكون تعلق القوة المدركة بالرائحة وهي هناك وهذا أضعف الاحتمالات وأما ادراك  
الدوق وقد تقدم الكلام فيه فهذا اشارة مختصرة الى أقسام الاعراض (٢) وأحكام الاعراض  
**مسئلة** اتفق المتكلمون والفلاسفة على امتناع الانتقال عليهم الا ان الانتقال عبارة عن الحصول  
في حين بعد الحصول في حين آخر وذلك انما يعقل في التحيز والعمدة المشهورة انما لو قدرنا العرض خاليا  
عن جميع الاوصاف اللازمة فاما ان لا يحتاج حينئذ الى المحل أو يحتاج والاول باطل لانه حينئذ يكون  
غنيا بذاته عن المحل والغنى بذاته عن المحل يستحيل أن يعرض له ما يحوجه اليه لان ما بالذات لا يزول  
بما بالعرض وان احتاج فاما ان يحتاج الى محل مبهم وهو محال لان مقتضى الوجود في الخارج موجود  
في الخارج والمبهم من حيث هو كذلك غير موجود في الخارج أو الى محل معين فيلزم استحالة مقارنته  
عنه وهو المطلوب ولقائل أن يقول لم لا يجوز أن لا يحتاج اليه قوله لان الغنى بذاته عن المحل لا يعرض

فيقولون ابصاره تعالى هو علمه بالمبصرات ويوجبون ابصار الخلق عند عشرة شرائط بعد سلامة الآلة  
وهي كون المبصر كشيء ما غير مفرط الصغر ومحاذا للآلة أو في حكم المحاذاة زمانا والمتوسط بينهما  
شفاف ووقوع الضوء على المبصر وكون الضوء غير مفرط وعدم القرب المفرط والبعد المفرط وأن  
يتعمد الابصار ذوات الآلة الابصار وأن لا يقار به ما يوجب الغلط ويدعون في وجوب الابصار العلم  
الضروري وأما تعليل رؤية الكبير صغيرا برؤية بعض أجزائه دون بعض فليس بشئ فان ذلك بقوله  
من لا يعرف السبب فيه ومعارضة الشك في ذلك بالعاديات هو أن يقال من المحتمل أن الشمس  
لا تطلع غدا وان الجبال القائمة عنا صارت جواهر والحدود ما واما مثال ذلك مع اننا نجزم بعدمها بسبب  
اجراء العادة كذلك ههنا من المحتمل أن لا يصير مع اجتماع الشرائط لكننا نقطع بالابصار ولا يلتفت  
الى ذلك الاحتمال لان العادة جارية بالابصار

(١) أقول القائلون بالتوج لا يشترطون فيه بقاء الهواء على شكل والذي يتمثلون به من تموج الماء  
ليس المراد منه حدوث الشكل المرقى فيه بل الكيفية الحاصلة في نفس جزئه بسبب القرع  
وانبساط تلك الكيفية في الماء الذي يلي موضع القرع فان الشكل يختص بالسطح الظاهر والتموج  
يحصل في عمق الماء والهواء وأيضا لا يقولون بامتناع وجود التموج في جسم غير الماء والهواء بل  
يجوزونه في غيرها كما يحس به في الاواني الصغيرة وارتعاشها زمانا بسبب القرع واحداثها الصوت  
بعد القرع زمانا طويلا وأيضا اذا حدث القرع على جسم مصمت لا مسام له أصلا فان الصامع  
يسمع الصوت من غير أن يصل من موضع القرع هواء الى صماخه بل يتأدى التموج من ذلك الجسم  
الى الهواء الذي يحاوره ومن الهواء الى الصماخ وادراك الجهات بسبب رنين يبق في الهواء فيبد  
الاحساس بجهة القرع وقال أبو البركات البغدادي كان النفس تتبع الهواء المقرو ع في جهة القار ع  
حتى يحس بذلك وقياس السمع على اللس لا يجدي بطائل

(٢) أقول الوجهان الاولان موجودان في أشياء لا تنقض باحتباس رائحة وفي التجترات والوجه  
الثالث بعيد فان القوة لا تعلق بغير محلها ولا تنتقل من محلها

له ما يحوجه اليه قلنا العرض عندنا لا يصدق عليه انه يجب أن لا يكون في المحل حتى يكون ذلك  
متنافيا لحصوله في المحل بل يصدق عليه انه نظرا الى ذاته لا يجب أن يكون في المحل وهذا لا ينافيه  
الحصول في المحل بسبب منفصل سلطنا انه يحتاج الى المحل امكن لم يحتاج الى معين وما ذكره منقوض  
باحتمال الجسم المعين الى مكان غير معين ولان الواحد بالنوع معين فاحتياج الواحد بالشخص الى  
المحل الواحد بالنوع لا يوجب تعيين المحل الواحد بالشخص (١) **المسئلة** اتفق المتكلمون على  
امتناع قيام العرض بالعرض خلافا لافلاسفة ومعلمنا أنه لا بد من الانتهاء بالآخرة الى الجوهر وحيث  
يكون الكل في حيز الجوهر تبعاله وهو الاصل فالكل قائم به احتجوا بأن السواد يشارك البياض في  
اللونية ويخالفه في السوادية والبياضية وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فاللونية صفة مغايرة للسواد  
قائمة به وهما موجودان لانه لا واسطة بين الوجود والعدم فاللونية عرض قائم بالسوادية وأيضا فيكون  
العرض حالا في المحل ليس نفس العرض ونفس المحل لصحة ان يعقلا مع الذهول عن ذلك الحلول وليس  
أيضا أفعالا لانه لا يفيض الا حلول فهو صفة قائمة بذلك العرض ثم الكلام فيه كما في الاول فهنا  
اعراض لانهاية لها يقوم كل واحد منها بالآخر والجواب عنها بمقدّمات تقدم تقريرها (٢) **المسئلة**  
اتفقت الاشاعرة على امتناع بقاء العرض لان البقاء صفة فلو بقي العرض لزم قيام العرض بالعرض

(١) أقول نفي الانتقال بمعنى الحصول في حيز به الحصول في غيره من الاحياز عن الاعراض  
لا يحتاج الى بيان فان العاقل لا يمكن أن يتخيله فضلا أن يدعيه والمطلوب ههنا هو نفي الانتقال  
عنه بمعنى الحصول في محل بعد الحصول في محل غير ذلك المحل وهو لم يتعرض لذلك أصلا وما أورده  
من الخجة مزيف بما ذكره والبرهان عليه ان العرض هو الموجود الذي لا يتحقق وجوده الشخصي  
الا بما يحل فيه والثشي المحتاج في وجوده الشخصي الى علة لا يمكن أن يحتاج الى علة مبهمه لان المبهم  
لا يكون من حيث هو مبهم موجودا في الخارج وما لا يكون موجودا في الخارج لا يفيده وجودا  
في الخارج بالبدئية فالعرض اذا لا يتحقق وجوده الا بعلم بعينه يتحقق وجوده الشخصي  
ويبطل بتبدله ذلك الموجود ولذلك يمتنع انتقاله عنه وأما الثشي المحتاج في صفة غير الوجود الى  
غيره من حيث طبيعة ذلك الغير كالجسم المحتاج في التحيز لافي الوجود الى حيز لا بعينه فلا يمتنع  
أن ينتقل من حيز بعينه الى حيز آخر يساوي الحيز الاول في معنى الحيز وهكذا اذا تبين  
مكان الواحد بالنوع كان الواحد بالشخص من جملة ذلك النوع محتاجا الى أحد أجزاء حيز ذلك  
النوع لا بعينه ولذلك أمكن انتقاله الى حيز آخر وأيضا الوجود الشخصي الحاصل من سبب  
موجوده يمكن أن تختلف شرائطه بحسب أزمنة مختلفة كالحصول المحتاج الى صورة لا بعينه وذلك  
غير ما نحن فيه

(٢) أقول وجوب الانتهاء الى ما يقوم بالجوهر لا يدل على امتناع قيام البعض البعض وقيام  
البعض الاخير بالجوهر والعاقل بإمكان قيام العرض بالعرض مقر بان الانتهاء لا يمكن أن يكون الا الى  
الجوهر وانما الخلاف في التوسط هل يمكن أولا وهو لم يتعرض لذلك وما أورده في احتجاج القائلين بذلك  
ليس بصحيح لانه أقام الصفات فيها مقام الاعراض والصفة لا تعقل الامع غيره والعرض لا يوجد الا  
في غيره ويتم بعض الصفات ببعض الاجسام لا يوجب قيام بعض الاعراض ببعض اما اللونية فجنس  
للسوادية وهو جزء من مفهوم السوادية لان السواد لون يقيقه البدر واللون أحق بأن يكون صفة  
والجنس لا يكون عرضا قائما بالنوع ولا الجزء بالكل وأيضا كون العرض حالا في محله اضافة لوجود  
لها في العقل كما مر ولا يتسلسل بل تقف عندوقوف العقل عن الاعتبار وكون الحلول تقيضا للحلول

ولانه لو صح بقاء العرض لامتنع عدمه لان عدمه بعد البقاء لا يجوز ان يكون واجبا والا لا يقلب الشيء من  
 الامكان الذاتي الى الامتناع بل يكون جائزا اوله سبب وهو ما وجد ودي أو عدمي أما الوجودي فأما  
 الموجب كما يقال انه يفتي لطريان الصند وهو محال لان طريان الصند على المحل مشروط بعدم الصند  
 الاول عنه فلو عمل ذلك لعدم به لزم الدور وأما المختار كما يقال الله تعالى بعدمه وهو محال لان المععدم عند  
 الاعدام اما ان يكون قد صدر عنه أم أو لم يصدر فان صدر عنه أرفق تأثير في تحصيل أمر وجودي فهذا  
 يكون ليحادا لا اعداما وان لم يصدر عنه أمر فهو محال لان القادر لا بد له من أثر وأما عدمي فانه ينتفي  
 لانتفاء شرطه لكن شرطه الجوهر وهو باق والكلام في كيفية عدمه كالكلام في كيفية عدم العرض  
 فثبت انه لو صح بقاءه لامتنع عدمه لكنه قد بعدم لامتنع بقاءه فقبل على الاول لان سلم ان البقاء عرض  
 سلمناه لكن لم لا يجوز قيام مثل هذا العرض بالعرض وعلى الثاني لم لا يجوز ان يجب عدمه بعد بقاءه في  
 زمان معين وهذا لان العرض عندكم كان جائزا لوجود في الزمان الاول ثم انقلب بممتنع الزمان الثاني  
 فلم لا يجوز ان يبقى أزمنة كثيرة ثم ينتهي الى زمان يصير فيه ممتنع الوجود بعينه وحينئذ يفتي بالسبب  
 سلمنا انه لا بد له من سبب لكن لم لا يجوز ان ينتفي لانتفاء الشرط وهو ان تكون الاعراض الباقية  
 مشروطة بأعراض لا تنبقي فعند انقطاعها يفتي الباقي ولا يبقى في دفع هذه الاحتمال الا الاستقراء  
 الذي لا يفيد الا الظن ثم احتجوا على جواز بقاءها بانها لو كانت ممكنة الوجود في الزمان الاول وتكون  
 كذلك في الزمان الثاني اذ لو جاز ان يتقلب الممكن لذاته في زمان ممتنع في زمان آخر لجاز ان يتقلب  
 الممتنع في زمان واجبا في زمان آخر وعلى هذا يجوز ان يكون العالم قبل وجوده ممتنع الوجود بعينه ثم  
 انقلب واجبا بعينه وعلى هذا التقدير يلزم في المصانع تعالى عنه علوا كبيرا (١) **المسئلة الخامسة** اتفقوا  
 على ان العرض الواحد لا يحل في محلين الا بأبها شتم فانه قال التأليف عرض واحد حال في محلين ووافقنا  
 على انه يستعمل قيامه بأكثر من محلين وجمع من قدماء الفلاسفة زعموا ان الاضافة عرض واحد قائم  
 بمحلي كالجوار والقرب لنا لو جاز في العقل ان يكون الحال في هذا المحل عين الحال في ذلك لجاز ان  
 يكون الحاصل في هذا المكان هو الحاصل في ذلك فيكون الجسم الواحد حاصلا في مكانين ولانه وافق على

لا يقتضي وجود الحلول كما بيناه مرارا وحواله الجواب على ما مر غير مفيد دهنا والقائلون به يقولون  
 كل عرض يحل في محل فانه يفيد صفة لمحله والسرعة تجعل الحركة سريعة ولا يوصف الجسم بها  
 فهو عرض للحركة لا للجسم والوحدة ان كانت عرضة فوحدة العرض تحل فيه والنقطة فصل للخط  
 للجسم

(١) أقول أبو الحسن البصري يدعي ان العلم ببقاء الاعراض كالسواد والبياض ضروري وقوله  
 بان طروا الصند على المحل مشروط بعدم الصند الاول دعوى مجردة لا يقبلها القائل بأن الصند ينتفي عند  
 طريان صنده بل يقول عدم الصند الاول سبب بطريان الصند على محله وترجم أحد القولين على الآخر  
 محتاج الى دليل وقوله المععدم ان صدر عنه أمر فتأثيره في تحصيل أمر وجودي أيضا غير مسلم عنده فانه  
 يقول تأثيره أمر متحدد وذلك الامر ليس ايجادا مع عدم بل هو اعدام موجود ما الدليل على ان الاول  
 ممكن وحده دون الثاني بل الممكن اذا حصل مع ترجم أحد الطرفين وجب حصول ذلك الطرف  
 وجودا كان أو عدما والامكان الطرفان متساويان في النسبة الى ماهيته وقوله شرط الجوهر محتاج  
 الى انحصار الشروط فيه فان الجوهر قابل للعرض فقط وربما يحتاج فاعله الى وجود شرط آخر فان  
 الشمس فاعله لاضاءة وجه الارض وشرطه المحاذاة فانها زالت صار وجه الارض غير مضيء وان  
 كان القابل والفاعل موجودين وبقي الكلام ظاهر

القدرة لا تكفي في حصول  
 الفعل المنة فاذا انضمت  
 الداعية الجازمة اليها  
 صارت تلك القدرة مع هذه  
 الداعية الجازمة سببا  
 مقته ضيفا للفعل المعين ثم ان  
 ذلك الفعل يجب وقوعه مع  
 حصول ذلك المجموع لان  
 المؤثر التام لا يختلف عنه  
 الاثر البتة فنقول قول من  
 يقول الاستطاعة قبل الفعل  
 صحيح من حيث ان ذلك  
 المزاج المعتدل سابق وقول  
 من يقول الاستطاعة مع  
 الفعل صحيح من حيث ان  
 عند حصول مجموع القدرة  
 والداعي الذي هو المؤثر  
 التام يجب حصول الفعل  
 معه

### المسئلة الرابعة

قال أبو الحسن الأشعري  
 القدرة لا تصلح للضدين  
 وعندى ان كان المراد من  
 ذلك المزاج المعتدل وتلك  
 السلامة الحاصلة في  
 الاعضاء فهي صالحة  
 للفعل والترك والعلم به  
 ضروري وان كان المراد  
 منه ان القدرة مالم تنضم  
 اليها الداعية الجازمة المبرجة  
 فانها لا تصير مصدرا لذلك  
 الاثر وان عند حصول  
 المجموع لا تصلح للضدين  
 فهذا حق وتقرير الكلام  
 فيه معلوم مما ذكرناه

امتناع الحلول في الثلاثة فقط اليه بالفرق واحالة صعوبة التفكيك على الفاعل المختار أولى من التزام هذا الحال (١) أما الاجسام فانظر في مقوماتها وعوارضها) أما المقومات ففيها مسائل **المسألة الأولى** لا شك في تركيب الاجسام المركبة عن الاجزاء أما البسيط المحسوس فلا شك انه قابل للانقسام فلا تقسام الممكن اما ان يكون خاصا بالفعل أولا يكون كذلك فعلى التقديرين فاما ان يكون متناهيا أو غير متناه فخرج من هذا التقسيم أقسام أربعة (أحدها) أن الجسم مركب من أجزاء متناهية كل واحد منها لا يقبل القسمة أصلا وهو قول جمهور المتكلمين (وثانيها) أنه مركب من أجزاء غير متناهية بالفعل وهو قول النظام (وثالثها) أنه غير مركب لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو قول مردود (ورابعها) أنه غير مركب لكنه لا ينتهي في الصغر الى حد الا وهو بهذا ذلك يكون قابلا للتقسيم وهو قول جمهور الفلاسفة (٢) انما وجوه الاول ان النقطة بالاتفاق أمر وجودي ولان الخط يعماس بها خطأ آخر وما به يعماس الشيء غيره لا يكون عدما معضاوهي غير منقسمة بالاتفاق ولانها طرف الخط فلو كانت منقسمة لكان طرف الخط أحد نصفيها فلا يكون الطرف طرفا ولان موضع الملاقات من الحركة الحقيقية المماسية للسطح المستوي الحقيقي غير منقسم والا لكان المنطبق منها على المستوى مستويا فكانت الحركة مضلعة ثم هذه النقطة ان كانت محيضة ثبت الجوهر الفرد وان كانت عرضا فمحلها ان كان منقسما لزم انقسامها بانقسام محلها وان لم يكن منقسما فهو المطلوب (٣) الثاني ان الحركة لها وجود في الحاضر واللام تكن

(١) أقول يفهم من كون العرض الواحد حال في محلين معنيين أحدهما أن العرض الواحد الحال في محل هو عينه حال في الآخر والثاني أن العرض الواحد حال في مجموع شيئين صار باجتماعهما محلا واحدا له والاول باطل بما قاله فانه قاس العرض على الجسم الممتنع كونه في مكانين ولو صح ذلك لقبل بمتنع اجتماع عرضين في محل واحد قياسا على امتناع الجسمين في مكان واحد لكان اجتماع الاعراض الدثيرة في محل واحد كالسواد والحركة والالف والحياة مما لا يدفعه أحد والدليل على بطلانه أن العرض محتاج في وجوده الى المحل الذي هو فيه ولو أمكن حلوله في محلين ثبت استغناء كل واحد منهما عن الآخر فيكون محتاجا الى كل واحد منهما أو مستغنيا عنه معا وهو باطل والثاني لم تقم حجة على امتناعه والفلاسفة يقولون بقيام العرض الواحد بمحل ينقسم الى اجزاء كثيرة كالوحدة بال عشرة الواحدة والتثنية بمجموع الاضلاع المثلثة المحيطة بسطح والحياة بنية متجزئة الى أعضاء وأبوا شمس انما قال بقيام تأليف واحد بجوهرين لان عدم انفكاك المؤلف عنه مادون المتجاوزين يحتاج الى علة ولو قام بكل واحد منهما ما ذلك العلة بتعدد انفكاكهما ولم يقل بقيامه بمافوق الاثنين لان التأليف لو قام مثلا بثلاثة جواهر ثم أزيل واحد منها من الاجتماع بالباقيين وجب انعدام التأليف لانعدام محله فلا يبقى الباقيان مؤلفين وذلك بخلاف ما عليه الوجود قال بعد ابطال قيام العرض الواحد بمحلين في جواب أبي هاشم ان احالة صعوبة التفكيك على الفاعل المختار بأن يلصق أحدهما بالآخر أولى من التزام جواز حلول العرض في محلين

(٢) أقول اطلاق اسم المقوم على الاجزاء مخالف للعرف فان المقوم يقال للمجموع والذاتي والجزء لا يحل على كاه والذي يصير الشيء الماهية محصلا بالفعل كالفصل للجنس والجزء لا يكون كل والقول المردود هو الذي نسبته في سائر كتبه الى محمد الشهرستاني فانه قال بذلك في كتابه الموسوم بالماهيج والبيانات

(٣) أقول قوله ان النقطة بالاتفاق أمر وجودي ثم قوله وهي غير منقسمة بالاتفاق منافي لقوله نهاية الشيء عدمه فلا يكون وجوديا والنقطة عند من يقول بنهاية الخط فاذا هذا الاتفاق من غير

**المسألة الخامسة**  
قال أبو الحسن الاشعري  
العرض صفة قائمة بالعجز  
تضاد القدرة وعندنا ان  
العجز عبارة عن عدم  
القدرة من شأنه أن يقدر  
على الفعل والدليل عليه  
انما متى تصورنا هذا العدم  
حكمنا بكونه عاجزا وان لم  
نعقل فيه أمرا آخر  
وذلك يدل على انا لا نعقل  
من العجز الا هذا العدم  
**المسألة السادسة**

اتفق المتكلمون على ان  
القادر كما يقدر على الفعل  
يقدر على الترك لكنهم  
اختلفوا في نفسه الترك  
نقال لا كثرون ترك الفعل  
عبارة عن أن لا يفعل شيئا  
وبقي الامر على العدم  
الاصلي وهذا فيه اشكال  
لان القدرة صفة مؤثرة  
والعدم عبارة عن نفي الاثر  
فالقول بكون العدم اثرا  
للقدرة جمع بين النقيضين  
وهو محال ولان الباقي حال  
بقائه لا يكون مقبورا  
لان تكرير الكائن محال  
وقال الباقيون الترك عبارة  
عن فعل الشئ ففعل هذا  
التقدير القادر لا يخلو

ماضية ولا مستقبله لان الماضي هو الذي كان موجودا في زمان حاضرا والمستقبل هو الذي يتوقع  
صبر ورته كذلك وما يمتنع حضوره لا يصير ماضيا ولا مستقبلا ثم ذلك الحاضر عن منقسم والالكان بعض  
أجزائه قبل البعض فعدم حضور أحد النصفين لا يكون النصف الآخر موجودا فلا يكون الموجود موجودا  
هـ ذاخلف فاذا الجزء الحاضر من الحركة غير منقسم وعند قيامه يحصل جزء آخر غير منقسم فالحركة  
مركبة من أمور كل واحد منها قابل للقسمة ثم نقول القدر المقطوع من المسافة لكل واحد من تلك  
الاجزاء التي لا تجزى ان كان منقسمها كانت الحركة الى نصفه فله نصف تلك الحركة  
منقسمة هذا خلف وان لم يكن منقسما فهو الجوهر (١) هو الفرد الثالث لو تركب الجسم من اجزاء  
غير متناهية لامتنع الوصول من أوله الى آخره بالحركة الابدال الوصول الى نصفه ولا تمتنع الوصول الى  
نصفه الابدال الوصول الى ربه فاذا كانت المقاصل غير متناهية وجب ان لا يصل المحرك الى آخر  
المسافة الا في زمان غير متناه وفساد لازم فساد المثلز وم لا يقال هـ ذانما يلزم على من يقول الاجزاء التي  
لانهاية لها حاصله بالفعل ونظن لا نقول به بل الجسم عندنا واحد قابل لانقسامات غير متناهية لانا نقول  
القول بوحدة ما يقبل القسمة باطل لوجوه أحدها ان وحدته ان كانت نفس الذات أو من لوازمها  
امتنعت ازالتها الاعند عدم الذات وان كان من الغوارض الزائلة فهو محال لان القائم بما يقبل  
الانقسام قابل للانقسام فالوحدة في نفسها قابلة للانقسام فان قامت بها وحدة أخرى لزم التسلسل وان  
لم تقم بها وحدة أخرى كانت تلك الوحدة منقسمة بالفعل فالوصوف بها كذلك فالجسم منقسم بالفعل  
وثانيها اننا اذا جعلنا الماء الواحد مائتين فالما آن الحاصل ان قلنا انهما كانا موجودين قبل ذلك فن  
المعوم بالحضور وان أحدهما ما كان عين الذات فكان مغاير له فالجزآن كانا موجودين بالفعل  
وان قلنا انهما كانا موجودين قبل ذلك كان ذلك احدا لنا لذين المائتين واعدا الماء الاول وهو باطل

تراضى انقسمين ولو قال بدل ذلك باعتراف القائلين به لكان أصوب قوله وان كانت عرضا فمحلها ان كان  
منقسمه لزم انقسامها بانقسام محلها أيضا غير مسلم عند مخالفيه فانهم يسمون الاعراض الى السارية  
في محلها والى غير السارية ويعدون النقطة في غير السارية ويقولون ان غير السارية لا يجب انقسامها  
بانقسام محلها وملافاة الحركة الحقيقية للسطح الجعلى المستوي يكون عندهم نقطة هي طرف قطر تمر  
بمركز الكرة بموضع التماس والا فاذامست الكرة سطحها آخر مستويا لطرف الآخر من ذلك القطر  
ومرت دائرة عظيمة بقطر التماس انقسمت تلك الدائرة بنسب التماسين الى أربع قسوى اثنان متماسان  
للسطح واثنان غير متماسين ويلزم من ذلك انطباق القوس على السطح المستقيم وذلك محال وكون  
التماس بنقطة وانقسام محل النقطة لا يوجب كون النقطة منقسمة على ما مر

(١) أقول مخالفه يقول الحركة لا وجود لها الا في الماضي أو في المستقبل وأما الحال فهو غاية  
الماضي وبداية المستقبل وليس بزمان وما ليس بزمان لا يكون فيه حركة لان كل حركة في زمان وكذلك  
سائر الفصول المشتركة للقادر ان جزء ليست بأجزاء اذ لو كانت الفصول المشتركة أجزاء المقادير  
التي هي فصولها كانت القسمة الى قسمين قسمة الى ثلاثة أقسام والقسمة الى ثلاثة أقسام قسمة الى  
خمس أقسام هـ ذاخلف فاذا الحاضر ليس بحركة وهو ادعى انه هو الحركة وبني عليه بيانه والمخالف  
لا يسلم أن الماضي من الحركة كان موجودا الى أن صار حاضرا انما يقول هو الذي كان بعضه بالقياس  
الى أن قبل الحال مستقبلا وبعضه ماضيا وصار في الحال كله ماضيا وهكذا في المستقبل وفي الآن  
المقاصد بين الماضي والمستقبل لا يمكن أن يتحرك فان الحركة انما تقع في زمان وليس شيء من الزمان  
بحاضر لانه غير ذات

عن فعل الشيء وعن فعل  
صده فقبل هذا يشكل من  
وجهين الاول ان من  
استلحق على فقاء ولم يعمل  
شيئا أصلا فانه يعلم بالحضور  
انه لم يفعل البتة شيئا فاقول  
بأنه فعل شيئا مخالفة  
للحضور والثاني ان  
البارى تعالى كان تاركا  
لخلق العالم في الازل فيلزم  
كونه فاعلا في الازل لضد  
العالم واذا كان ضد العالم  
أزليا امتنع زواله فكان  
يجب أن لا يوجد العالم في  
الازل والاصوب أن يقال  
العلم بكونه له العالم قادرا  
على الفعل والتحرك عـ لم  
ضروري والشك في هذه  
التفاصيل يوجب الشك  
في تلك الجملة

المسئلة السابعة  
قال أهل السنة لا يمتنع  
تكليف ما لا يطاق وقالت  
المعتزلة انه لا يجوز جهة  
المثبتين وجوه أحدها  
انه تعالى عـ لم من بعض  
الكفار انه عـ وت على  
كفره فاذا كلفه بالايمن  
فقد كلفه بفعل الايمان  
مقارنا للعلم بعدم الايمان  
وهذا تكليف بالجمع بين



بالبدية وثالثها ان كل جزء يمكن فرضه في الجسم فهو موصوف بمخاصية غير حاصله في الجزء الآخر لان  
مقطع النصف موصوف بالنصفية ولا يتصف بها الا مورد القسمة وكذا مقطع الثلث والرابع واذا كان  
لكل واحد من المقاطع المهكنة خاصية بالفعل وعندهم ان الاختصاص بالخواص المختلفة يوجب  
حصول الانقسام بالفعل لزم حصول الانقسامات باسرها بالفعل (١) احتجوا بوجوه أحدها ان كل  
مقيس يفرض فان الوجه الذي منه يلاق ما على يمينه غير الذي منه يلاق ما على يساره فيكون منقسماً  
وثانيها اننا اذا ذكرنا سطحاً فوق آخر لا تجزى ثم نظرنا رأينا أحد وجهيه دون الثاني والوجه المرئي غير الذي  
ليس برئي فيكون منقسماً وثالثها اننا لو ركبنا خطاً من ستة أجزاء ووضعنا فوق طرفه الايمن جزءاً وتحت  
طرفه الايسر جزءاً ثم كمال الى ان يصل كل واحد منهما الى آخر المسافة فلا بد ان يمر كل واحد منهما  
بالآخر ولا يمكن ذلك الا بعد ان يتحاذيا وموضع التصادم متصل الثالث والرابع واذا وقع الجزء على ذلك  
الموضع فقد ماس لكل واحد من نصفيه نصف كل واحد منهما يلزم التجزئة الجواب ان ما ذكرتموه يدل  
على تغير جهات الجزء وذلك لا يوجب القسمة في الذات فان مركز الدائرة بمحاذاة جهة أجزاء الدائرة مع  
ان المركز نقطة غير منقسمة (٢) **مسألة** زعم ابن سينا ان الجسم مركب من الهوى والصورة  
ومعناه ان التمييز صفة حاله في شئ فالتمييز هو الصورة ومحله الهوى واحتج عليه ببناء على نفى الجوهر  
الفرد بان الجسم في نفسه واحد وهو قابل للانفصال والقابل للشيء موجود مع الهوى والى لاحالة  
والانفصال لا يبقى مع الانفصال فالقابل للانفصال شئ مغاير للانفصال جوابه لم لا يحوز ان يقال  
الانفصال هو التعدد والاتصال هو الوحدة فالجسم اذا انفصل بعد اتصاله كان معناه انه صار متعدداً  
بعد ان كان واحداً فالطاري والزائل هو الوحدة والتعدد وهما عرضان والمورد هو الجسم (٣) **مسألة**

**المسألة الثامنة**  
نحن نعلم بالضرورة ان لنا  
محبوباً وان لنا مبغوضاً  
ثم انه لا يجب أن يكون كل  
محبوب انما كان محبوباً  
لافضائه الى شئ آخر  
وان يكون كل مبغوض  
انما كان مبغوضاً لافضائه  
الى شئ آخر والا لزم  
امال الدور واما التسلسل  
وهما باطلان فوجب القطع  
بوجود ما يكون محبوباً  
لذاته لا لغيره بوجوب ما يكون  
مبغوضاً لذاته لا لغيره ثم  
لما تأملنا علمنا أن المحبوب  
لذاته هو الله والسرور  
ودفع الالم والغم وأما ما يغاير  
هذه الاشياء فانه يكون  
محبوباً لافضائه الى أحد  
هذه الاشياء وأما المبغوض

(١) أقول كما ان المسافة تنقسم الى أجزاء لا الى حديثف عندها كذلك زمان الحركة والمفاصل غير  
متناهية الا بالعرض كذلك الزمان الذي تقطع فيه تلك المسافة يكون في العرض قابلاً للاجزاء كالأجزاء  
المسافة بعينها فان كانت المسافة ذات مفاصل غير متناهية كان زمان قطعها مثلاً قوله في ابطال  
وحدة ما يقبل القسمة ان القاسم بما يقبل الانقسام قابل للانقسام باطل لما مر وقيام الوحدة بالوحدة  
يمكن في العقل وفي الوجه الثاني ادعاء الضرورة بان أحد المائتين الموجودين قبل القسمة ليس هو  
غير الثاني مشتمل على دعوى نفى القسمة مع فرضها ولذلك لزم المحال ولا يلزم من كونها غير موجودين  
قبل القسمة عدم شئ بعد القسمة غير الاتصال وحدوث شئ غير الاتصال وذلك محسوس فضع للاعن  
أن يكون باطلاً بالبدية وفي الوجه الثالث ان الأجزاء المفروضة تستتبع الخواص ليس بشئ لان  
تغير الخواص الملازمة من الفرض لا يقتضي الانقسام الوجود بالفعل مع عدم الفرض

(٢) أقول انما حكم فيما مضى بنفى السطوح والنقطة وأجاب ههنا بما هو مبني على ثبوتها وعلى تغير  
الجهات ولقابل أن يقول الجهات المتغيرة ان كانت عدمية فلا تعارض بينها على قولك وان كانت  
وجودية وكانت جواهر عاد الكلام فيها كما كان في الاول وان كانت أعراضاً وكانت حالة في غير تلك  
الجواهر لم تكن مقتضية لتغير التماس فيها وان كانت حالة فيها أو جب تغيرها انقسام الجواهر لتمييزها  
وكون المركز محاذياً لجهة أجزاء الدائرة لا يفيد في هذا الموضع لكون ما يتعلق به تلك الجهات المنكثرة  
واحد او يكون ما يتعلق به التماسات غير واحد فان تماس ما عساه من جهة لا تقع على موضع تماس  
ما عساه من جهة أخرى ولذلك يلزم التغير ههنا ولم يلزم في المركز

(٣) أقول القول بان الجسم مركب من الهوى والصورة ليس مما ابتدعه ابن سينا ولا مما اختص  
به بل قال به جميع الفلاسفة والتهيز لا يقول به الا بعض المتكلمين وموضعه المساهية بشرط الوجود وليس

زعم ضرار والنجاران ماهية الجسم مركبة من لون وطعم ورائحة وسخاوة وبرودة ورطوبة ويوسوسة وهو باطل لان المحيزات متساوية في ماهية التهيؤ ومتباينة بالوانها وروائحها وطعموها واما به الاشتراك غير ماهية التميز فالمميز ماهية متغيرة لهذه الصفات (١)

النظر الثاني في العوارض (مسئلة) اختلف اهل العالم في حدوث الاجسام والوجوه الممكنة فيه لا تزيد على أربعة فانه اما ان يكون محدث الذات والصفات او قديم الذات والصفات او قديم الذات محدث الصفات او بالعكس اما الاول فهو قول الجمهور من المسلمين والنصارى واليهود والمجوس واما الثاني فهو قول ارسطاطاليس وثاوفرسطس وثامسطيوس وبرقلس ومن المتأخرين أبي نصر الفارابي وأبي علي ابن سينا وعندهم ان السموات قديمة بذاتها وصفاتها المعينة بالحركات والاورضاع فان كل واحد منها حادث ومسبوق بالآخر الى أول وأما العناصر والهيولى فهي قديمة بشخصها والجسمية تدعى بنوعها وسمواتها الصورية قديمة بجنسها أى كانت قبل كل صورة صورة أخرى لا الى بداية وأما الثالث فهو قول الفلاسفة الذين كانوا قبل ارسطاطاليس بالزمان كثالميس واندكساغورس وسقراط وقول جميع الثنوية كالباقية والديسانية والرقونية والماسانية ثم هؤلاء فريقان الفرقة الاولى الذين زعموا ان تلك الماد جسم ثم زعم ثالميس انه الماء لانه قابل لكل الصور وزعم انه اذا انجم صار أرضا واذا الطف صار هواء ومن صفوة الهواء تكونت النار ومن الدخان تكونت السموات ويقال انه أخذ من التوراة لانه جاء في السفر الاول منها ان الله تعالى خلق جوهر فنظر اليه بنظر الهيمنة فذابت أجزاءه فصارت ماء ثم ارتفع منه بخار كاللدخان فخلق منه السموات فظهر على وجه الماء زيد فخلق منه الأرض ثم أرساها بالجمال وزعم اندكساينس انه الهواء وكون النار من لطافته والماء والأرض من كثافته وزعم ابريليطس انه النار وكون الاشياء عنها بالتهكاثف وآخرون قالوا انه الأرض وكون الاشياء عنه بالتلطيف وآخرون انه البخار وكون الله واء والنار عنه بالتلطيف والماء والأرض بالتهكاثف وعن اندكساغورس انه الخليط الذى لانهاية وهو اجسام غير متناهية ومنه من كل نوع أجزاء صغيرة متلازمة أجزاء على طبيعة المميز وأجزاء على طبيعة اللحم فاذا اجتمع من تلك الأجزاء شئ كثير صار بحيث يحس ويرى ظن انه حدث وهذا القائل بنى على هذا المذهب انكار المزاج والاستحالة وقال بالكمون والظهور وزعم بعض هؤلاء ان ذلك الخليط كان ساكنا في الأزل ثم ان الله تعالى حركه فيكون منه هذا العالم فزعم ديمقراطيس ان أصل العالم أجزاء صغيرة كرية الشكل قابلة للقسمه الوهمية دون القسمة الانهيكائية متحركة لذاتها حركات دائمة ثم اتفق في تلك الأجزاء ان تصادفت على وجه خاص فحصل من تصادفها على ذلك الوجه هذا العالم على هذا الشكل فحدثت السموات والعناصر ثم حدثت الحركات السماوية المتزاجات

له الى الصورة نسبة ولو كان الاتصال والانفصال هما الوحدة والعدد لكان القابل لهم ليس بمتمصل ولا بمنفصل ولا بواحد ولا بمتعدد وكل ما هو جسم فاما متمصل او منفصل واما واحد او متعدد فاذا لاشئ مما هو قابل لهم اجسم فقدموا القابل بالهيولى والاتصال والوحدة هو الصورة هذا على تقدير نفي الجوهر الفرد اما على تقدير ثبوته فالقابل هو الجوهر ويعرض له التأليف فيصير جمعا

(١) أقول هذا مذهب غير معقول ان كان المراد بهذه الأجزاء التي يتركب منها الجسم اعراضا اما ان كان المراد انها جواهر مختلفة يلتصق منها الجسم فيساوى الاجسام في التهيؤ وتباينها في هذه الأجزاء لا يدل على انها ليست باجزاء للجسم لان التهيؤ صفة للجسم وقد قال المصنف في مسئلة مماثل الاجسام ان المصنوع في الحيز حكم من أحكام الجسم والاشياء المختلفة يجوز اشتراكها في حكم فاذا الاشتراك والتباين في الأجزاء لا يدل على امتناع كون الجسم مؤلفا من تلك الأجزاء

لذاته فهو الالم والغم ودفع اللذة والسرور واما ما يغاير هذه الاشياء فانه يكون مبعوضا لغيره اذا عرفت هذه المقدمة فاعلم ان مذهبنا ان الحسن والقبح ثابتان في الشاهد بمقتضى العقل وأما في حق الله تعالى فهو غير ثابت البتة اما بيان انه ثابت بمقتضى العقل في الشاهد فيدل عليه وجوه أحدها ان اللذة والسرور وما يغاير اليهما أو الى أحدهما محكوم عليه بالحسن من هذه الجهة بمقتضى بديهية العقل وان الالم والغم وما يغاير اليهما أو الى أحدهما محكوم عليه بالقبح وجوب الدفع من هذه الجهة بمقتضى الفطرة الا اذا صارت هذه الجهة معارضة لغيرها فحينئذ يزول هذا الحكم مثلا ان القسق وان كان يقيده نوعا من اللذة الا ان العقل يمنع عنه وانما يمنع منه لاعتقاده انه يستعقب الماء وغما زائدا وهذا يفيد أن جهة الحسن

هذه العناصر ومنها هذه المركبات وزعمت الثنوية أن أصل العالم هو النور والظلمة (١) الفرقة الثانية الذين قالوا أصل العالم ليس بجسم وهم فريقان الفرقة الاولى الجرمانية وهم الذين ثبتوا القديما والخمسة الباري تعالى والنفس والهيولى والذهر والخلاء فقالوا الباري تعالى باب العلم والحكمة لا يعرض له سهو ولا غفلة ويفيض عنه العقل كفيض النور عن القرص وهو تعالى يعرف الاشياء معرفة تامة وأما النفس فانه يفيض عنها الحياة فيفيض النور عن القرص لئلا يجهلها فلا تعلم الاشياء ما لم تعلمها وكان الباري تعالى عالما بأن النفس تميل الى التعلق بالهيولى وتعشقها وتطلب اللذة الحسية وتكره مفارقة الاجسام وتنسى نفسها فلما كان من شؤون الباري تعالى الحكمة التامة عمد الى الهيولى بعد تعلق النفس بها فركبها ضروريا من التراكيب مثل السموات والعناصر وركب أجسام الحيوانات على الوجه الاكمل والذي بقي فيها من الفساد فلذلك لا يمكن زواله ثم انه تعالى أفاض على النفس عقلا وادراكا وصار ذلك سببا لتذكرها عالمها وسببا لعلمها بأنها مادامت في عالم الهيولى لا تنقل عن الآلام وإذا عرفت النفس ذلك وعرفت أن لها في عالمها للذات الخالصة عن الآلام اشتاقت الى ذلك العالم وعرجت عليه بعد المفارقة وبقيت هناك الى أبد الآباد في نهاية المهجة والسعادة قالوا وبهذا الطريق زالت الشبهات الدائرة بين القائلين بالقدم والحدث فان أصحاب القدم قالوا لو كان

(١) أقول صاحب الملل والنحل تنقل عن ثاليس الملطي أنه قال المبدأ الاول ابدع العنصر الذي فيه صور الموجودات والمعدومات كلها فانبعث من كل صورة موجود في العالم على المثال الذي في العنصر الاول ففعل الصور ومنبع الموجودات هو ذات العنصر وما من موجود في العالم العقلي والعالم الحسي الا وفي ذات العنصر صورة ومثال منه قال ويتصور العامة ان الصور والمعومات في ذات المبدأ الاول لا يبل هي في مبدعه وهو تعالى بوحدانيته أن يوصف بما يوصف به ثم قال ومن الجهب أنه نقل عنه أن المبدع الاول هو الماء منه أبداع الجواهر كلها من السماء والارض وما بينهما فذكر أن من جوده تكون الارض ومن الخلاء تكون الهواء ومن صفوة الهواء تكونت النار ومن الدخان والابخرة تكونت السماء فدارت حول المركز دورا والسبب على سببه بالشوق الحاصل وفي الاخير قال وفي التوراة في السفر الاول جرد خلقه الله ثم نظر اليه الى آخره ثم قال وكان ثاليس الملطي انما تلقى مذهبه من هذه المشكاة النبوية قال والماء على القول الثاني شديدا يشبه بالماء الذي عليه العرش وكان عرشه على الماء واما انكيساس الملطي نقل عن مذهبه في التوحيد وخلق الاشياء ثم قال في الآخرة ونقل عنه أيضا أن أوائل الاوائل من المبدعات هو الهواء وذكر ما ذكره المصنف وفي الاخير قال وهو أيضا من مشكاة النبوة قال وحكي فلوطرطيس ان ابرقليطس زعم أن الاشياء انما انتظامت بالبحث وجوهر البحث هو نظره على منه في الجوهر الكلي واما انكيساغورس فقد نقل عنه أنه مبدأ الموجودات متشابهة الاجزاء وهي أجزاء لطيفة لا يدركها الحس ولا ينالها العقل وهو أول من قال بالكمون والظهور ولم ينقل القول بالخليط عنه واسادفلس بعده أيضا قال بالكمون والظهور ومع قوله بالعناصر الاربعية فهذا ما أورده صاحب الملل والنحل ويدل على أن في بعض هذه القول شك واستناده الى التوراة فيه نظر وقال المصنف في بعض منفعاته ان ديموقراطيس قال ان البسائط التي يتألف منها الاجسام كرية الشكل والشيخ ذكر في الشفاء في الفن الثالث من الطبيعيات انه قالوا انها غير متخالفة الا بالشكل وان جوهرها جوهر واحد بالطبع وانما يصبغ بدرعها أفعال مختلفة لاجل الاشكال المختلفة وذكر ان بعضهم جعل اشكال الجسومات الخمسة المذكورة في مجسمات افلاطون هي اشكال الفلك والعناصر وبالجمل نقل عنهم اختلافات لا فائدة في ذكرها

والقبح والترغيب والترهيب ليس الا مذكراة الثاني وهو ان القائلين بالتحسين والتقيج بحسب الشرع فسروا القبح بأنه الذي يلزم من فعله حصول العقاب فيقال لهم وهل تعلمون ان العقل يقتضي وجوب الاحتراز عن العقاب أو تقولون ان هذا الوجوب لا يثبت الا بالشرع فان قلتم بالاول فقد سلمتم ان الحسن والقبح في الشاهد ثابت بمقتضى العقل وان قلتم بالثاني لم يثبت الا بحسب عليه الاحتراز عن ذلك العقاب الا بايجاب آخر وهذا الايجاب معناه أيضا ترتيب العقاب وذلك يوجب التسلسل في ترتيب هذه العقابات وهو باطل فثبت ان العقل يقتضي بالحسن والقبح في الشاهد

### المسئلة التاسعة

في بيان ان العقل لا يحال له ان يحكم في أفعال الله تعالى بالتحسين والتقيج اعلم أنه لما ثبت أنه لا معنى للتحسين والتقيج الايجاب المنافع ودفع المضار فهذا

العالم محدثاً فلم أحدثه تعالى في هذا الوقت المعين وما أحدثه قبل ذلك لانه لم يده وان كان خالق العالم حكيماً فلم يملأ الدنيا من الآفات وأصحاب الحدوث قالوا لو كان العالم قديماً لكان غنياً عن الفاعل وهذا باطل قطعاً لما نرى أن آثار الحكمة ظاهرة في العالم وتخير الفريقان في ذلك وأما على هذا الطريق فلا إشكالاً زائلاً لأننا اعترفنا بالصانع الحكيم لاجرم قلنا محدث العالم فإذ قيل ولم أحدث العالم في هذا الوقت قلنا لان النفس لما تعلق بالهيولى في ذلك الوقت وعلم البارئ تعالى ان ذلك التعلق سبب الفساد الا أنه بعد وقوع المحذور صرفه الى الوجه الاكمل بحسب الامكان وأما الشرور الباقية فاعلمت بحسب ما لا يمكن تحديده هذا التركيب عن باقي ههنا سؤالان أحدهما أن يقال لم تعلق النفس بالهيولى بعد ان كانت غير متعلقة بها فان حدث ذلك التعلق لاعت سبب لجوز حدوث العالم بكميته لاعت سبب والثاني أن يقال فلهذا منع البارئ تعالى النفس من التعلق بالهيولى أجاوب عن الاول بأن هذا السؤال غير مقبول في المتكلمين لانهم يقولون القادر المختار قد يرجع أحد مقدوريه على الآخر من غير مرجح فلهذا جوزوا ذلك في النفس وغير مقبول أيضاً من الفلاسفة لانهم جوزوا في السابق أن يكون علمه لاحقاً فلهذا جوزوا أن يقال النفس قديمة ولها تصورات متجددة غير متناهية ولم يزل كل سابق علمه لاحقاً حتى انتهت الى ذلك التصور الموجب لذلك التعلق وأجاوب عن السؤال الثاني بأن البارئ تعالى علم بأن الاصلح للنفس أن تتصور عالمها بمضاد هذا التعلق حتى انها بنفسها تمنع من تلك الخاطئة وأيضاً فالنفس بمخالطتها الهيولى تكسب من الفضائل العقلية ما لم يكن موجوداً لها فلهذا ين الغرضين لم يمنع البارئ النفس من التعلق بالهيولى (١) الفقرة الثانية هم أصحاب فيثاغورث وهم الذين قالوا المبادئ هي الاعداد المتولدة في الوحدات قالوا لان قوام المركبات بالبساطة وهي امور كل واحد منها في نفسه واحد ثم تلك الامور اما ان تكون لها ماهيات وراء كونها وحدات أو لا تكون فان كان الاول كانت مركبة لان هنالك تلك الماهية مع تلك الوحدة وكل ما ليس في المركبات بل في مبادئها وان كان الثاني كانت مجرد وحدات وهي لا بد وان تكون مستقلة بأنفسها والا لكانت مفتقرة الى الغير فيكون ذلك الغير أقدم منها وكل ما في المبادئ المطلقة هذا خلاف فاذا الوحدات امور قائمة بأنفسها فان عرض الوضع للوحدة صارت نقطة فان اجتمعت نقطتان حصل الخط فان اجتمع الخطان حصل السطح فان اجتمع السطحان حصل الجسم فظهر أن مبادئ الاجسام الوحدات (٢) وأما القسم الرابع وهو أن يقال العالم قديم الصفات محدث الذات فذلك مما لا يقوله عاقل وأما جالينوس فتد كان متوقفاً في الشكل لنا أن الاجسام لو كانت أزلية لكانت في الازل اما متحركة أو ساكنة

(١) أقول قد مر ان الجرمانيين يقولون بالقدماء الخمسة وقال صاحب الملل والنحل ان المنقول عن عديمون الذي يقال أنه شيت بن آدم أنه قال القدماء الاول خمسة البارئ تعالى والنفس والهيولى والزمان والخلاء وبعدها وجود المركبات وبعض هذه الاشئلة والاجوبة كانها كلام هؤلاء المتأخرين وانما أورد هذا المذهب في القسم الثاني أعني قول الذين قالوا أصل الاجسام ليس بجسم لقولهم الهيولى قديمة وذكر فيه قولهم بأهم من ذلك وهو ان أصل العالم ليس بجسم وهو هذه القدماء الخمسة

(٢) أقول نقل عنه ان الوحدة تنقسم الى وحدة بالذات غير مستفادة بالغير وهي التي لا يقابلها كثرة وهو المبدأ الاول والى وحدة مستفادة من الغير وهي مبدأ الكثرة وقعت داخله فيها بل يقابلها الكثرة ثم تتألف منها الاعداد وهي مبادئ الموجودات وانما اختلفت الموجودات في طبائعها لاختلاف الاعداد بخواصها وفي شرح ما ذكره طول ليس فائدة فيه زائدة

انما تغفل ثبوته في حق من يصح عليه النفع والضرر فلما كان الله متعالياً عن ذلك امتنع ثبوت التمسسين والتقيج في حقه فان أراد المخالف بالتمسسين والتقيج شيئاً سوى جلب المنافع ودفع المضار وجب عليه بيانه حتى يمكن ان ننظر انه هل يمكن اثباته في حق الله تعالى أم لا فهذا هو الحرف الكاشف عن حقيقة هذه المسئلة ثم نقول الذي يدل على انه لا يمكن اثبات الحسن والتقيج في حق الله تعالى وجوه أحدها أن الفعل الصادر عن الله تعالى اما أن يكون وجوده وعدمه بالنسبة اليه على السوية أو لا يكون فان كان الاول فقد بطل الحسن والتقيج وان كان الثاني لزم كونه ناقصاً بذاته مستكملاً بذلك الفعل وذلك في حق الله تعالى محال فان قالوا ان وجود ذلك الفعل وعدمه بالنسبة اليه على التساوي الا انه تعالى يفعلها لا يصلح النفع الى العبد فنقول أيضاً يصلح النفع الى

والقسمان باطلان فالقول بأزليتها باطل ببيان المحصران الجسم ان كان مستقرا في مكان واحد أكثر من زمان واحد فهو الساكن وان لم يستقر كذلك كان متحركا وانما قلنا انه لا يجوز أن يكون متحركا لوجهين الاول ان ماهية الحركة حصول أمر بعد فناء غيره فماهيتها تقتضي المسبوقية بالغير والازلية ماهيتها تقتضي الالامسبوقية بالغير والجمع بينهما متناقض الثاني وهو أن كل واحد من الحركات محدث فهو مقتدر الى موجود وكل ما كان كل واحد منه مقتدرا الى الموجود فكل الحركات موجود مختار فكل ما كان فعلا لافعال مختار فلا بد له من أول فالمثل الحركات أول وهو المطلوب وانما قلنا انه لا يجوز أن تكون ما كنه لوجهين الاول أنها لو كانت ساكنة لكان ما أن يصح عليها الحركة أولا يصح والاول محال لان صحة الحركة عليها متوقف على صحة وجود الحركة في نفسها وقد دللنا ان وجود الحركة الازلية محال فثبت أن لا يصح الحركة عليها فذلك الامتناع ان كان لازما للماهية وجب أن لا يزول البتة فوجب أن لا يصح الحركة على الاجسام فيما لا يزال هذا خالف وان لم يكن من لوازم الماهية أمكن زوالها ويكون الحركة عليه جائزة وقد أبطلناه الثاني أن السكون أمر ثبوتي على ما دللنا عليه فنقول لو كان ذلك السكون قديما لامتنع زواله لكنه يزول فليس بقديم ببيان الملازمة أن القديم ان كان واجبا لذاته امتنع عدمه وان لم يكن واجبا لذاته افتقر الى مؤثر فلا بد من الانتهاء الى الواجب لذاته قطعا للتسلسل على ما سألنا في ذلك الواجب اما أن يكون مختارا أو موجبا لاجزأ أن يكون مختارا لان فعل المختار محدث لاستحالة ايجاد ما وجد والقديم ليس بمحدث فثبت أن يكون موجبا فان لم يتوقف تأثيره فيه على شرط لزم من وجوب ذلك المؤثر وجوب الاثر وان توقف على شرط فذلك الشرط ان كان ممكنا عاد التقسيم في الحاجة وان كان واجبا لزم في وجوب العلة والشرط امتناع زوال ذلك القديم واما أنه يمكن عدم السكون فهو مشاهد في الفلكيات والعنصريات والاجسام الالهية عند الخلق ومن اراد تعميم الدلالة فلا بد له من بيان تماثل الاجسام ولما ثبت فساد كون الجسم متحركا أو ساكنا في الازل صار الجسم مستحيلا أن يكون أزليا قبل الدعوى متناقضة لوجهين الاول ان امكان وجود العالم ليس للاول والافقد كان قبل ذلك محال لذاته ثم انقلب ممكنا لكون ذلك باطل لان الامكان للكون ضروري فيكون العالم مثل ذلك الوقت ممنوع الاتصاف بالوجود لذاته بالامكان ثم صار واجبا الاتصاف به لذاته واذا جازتم ذلك يجوز وان كان ممنوع الاتصاف بالوجود لذاته ثم صار واجبا الاتصاف به لذاته ويلزمكم في الصانع وهذا محال ولانه لو جاز أن ينقلب الامتنع لذاته ممكنا لذاته جاز ذلك في شريك الاله والجمع بين المفسدين وهو يرفع الامان عن القضية العقلية واذ ثبت أنه لا أول لامكان وجود العالم كان القول بأنه ممنوع الوجود في الازل متناقضا فكان باطلا وثانيهما انكم امان تفسروا المحدث بأنه الذي يكون مسبقا بعدم نفسه أو بأنه الذي يكون بوجوده تعالى أو بتفسير ثالث فان كان الاول فالما أن تريدوا به ان عدم سابق عليه بالعلمية أو بالشرف أو بالمكان والكل باطل بالاتفاق أو تريدوا بأن عدم سابق عليه بالطبع لان الممكن المستحق لعدم من ذاته والوجود من غيره وما بالذات أسبق ما بالغير أو تريدوا به السبق بالزمان فهذا يوجب قدم الزمان لانه اذا لم يكن مفهوم ذلك السبق أول وكان ذلك المفهوم مقتضى تحقق الزمان لزم أن لا يكون للزمان أول ثم يلزم من قدم الزمان قدم الحركة والجسم على ما هو معلوم فالقول على هذا الوجه يوجب قدم الزمان واما ان فسرتم المحدث بكونه مسبقا بوجوده تعالى فان أردتم السبق بالعلمية أو بالطبع أو بالشرف فالسبب بالمكان باطل بالاتفاق واما بالزمان فانه يوجب قدم الزمان على ما تقدم وان أردتم بالحدوث معنى ثالثا فليذكره لنتكلم عليه نزلنا عن هذا المقام لكن لانسلم أن الجسم لو كان قد يما كان اما أن يكون متحركا أو ساكنا يبينه

العبد وعدم اتصاله اليه ان استويا فقد بطل الحسن والقبح وان لم يستويا فقد عاد ما ذكرنا انه ناقص لذاته متكمل لغيره وهو محال الجهة الثانية ان العالم محدث فكان حادثة محتضا بوقت معين لا محالة فان كان ذلك الوقت مساويا لسائر الاوقات من جميع الوجوه فقد بطل توقف فعل الله تعالى على الحسن والقبح وان اختص ذلك الوقت بخصوصية لاجلها وقع الاحداث فيه لافي غيره فان كانت تلك الخصوصية انما حصلت فيه بتخصيص الله تعالى ذلك الوقت بها عاد البحث الاول وان كان اختصاص ذلك الوقت بتلك الخصوصية لذاته ولغيره فحينئذ يجوز كون الوقت المعين سببا لحدوث حادث مخصوص واذا جاز ذلك فقد بطل الاستدلال بحديث الحوادث على الصانع لاحتمال أن يكون المؤثر فيها هو الاوقات الجهة الثالثة انه تعالى علم من الكفار والفساق انهم يكفرون ويفسقون



فكان صدور الاعيان والطاعة منهم محالاً ثم انه أمرهم بالاعيان والطاعة وهذا الامر لا يفيدهم الا استحقاق العقاب فثبت أن توقيف أفعال الله تعالى وأحكامه على الحسن والقبح باطل

### المسئلة العاشرة

في أن الله تعالى يريد لجميع الكائنات ويدل عليه وجوه أحدها أنا بينا أن كل فعل يصدر عن العبد فالمتأثر فيه مجموع القدرة والداعي على سبيل الإيجاب وخالق تلك القدرة والداعية هو الله تعالى وموجبه السبب الموجب مرید للسبب فوجب كونه تعالى مریداً لكل الثاني لو حصل مراد العبد ولم يحصل مراد الله تعالى لكان الله تعالى مغلوباً والعبد غالباً وهو محال فان قالوا انه تعالى قادر على أن يخلق الاعيان فيه بالاجزاء فنقول هذا ضعيف لانه تعالى انما أراد منه الايمان الاختياري وانه قادر على تخصيص الايمان على سبيل الاجزاء

ان الحركة عبارة عن الانتقال من مكان الى مكان والسكون هو الاستقرار في المكان الواحد وهو ان القسمان فرع الحصول في المكان وعندنا العالم ليس في مكان فيستحيل وصفه بكونه متحركاً ولا بكونه ساكناً تحقيقاً انه لو كان للعالم مكان لكان مكانه اما ان يكون معدوماً أو موجوداً والاول محال لان حصول الموجود في المعدوم محال وان كان موجوداً فاما ان يكون مشاراً اليه بالحس أو لا يكون فان كان مشاراً اليه كان اما متحيزاً أو حالاً فيه ولو كان متحيزاً أو حالاً فيه لكان المكان الجسم جسماً وكل جسم يصح عليه الحركة فاذا تصح الحركة على مكان المتحرك فذلك المكان مكان آخر فيغضي الى وجود اجسام لانهاية لها وهو محال وبقتدير تسليمه فالمتعدد حاصل لانها كلها اجسام وهي قابلة للحركة وكل ما يتحرك فانما يتحرك من مكان الى مكان فاذا لكل الاجسام مكان وذلك المكان لا يكون جسمه الا ان الخارج عن كل الاجسام لا يكون جسماً وان لم يكن مشاراً اليه استحالة ان يكون مكان الجسم لان مكان الجسم هو الذي يصح ان يتحرك منه واليه وذلك لا محالة مشاراً اليه سلمنا الحصر لكن لم لا يجوز ان يقال انها كانت متحركة قوله الحركة تقتضي المسبوقية بالغير والاولية تنافيها قلنا الاولية تنافي وجود حركة معينة لكن لم قلت انها تنافي وجود حركة قبل حركة الثاني في أول أما الوجه الثاني وهو ان المجموع فعل فاعل مختار وله أول قلت لان سلم انه فعل فاعل مختار بيانه ان الموجب قد يتخلف عنه الاثر اما لغوات شرط أو لحصول مانع فلم لا يجوز ان يقال المتأثر في وجود هذه الحوادث موجب بالذات الا ان كل حادث متقدم فتقدمه شرط لان يصدر عن العلة الموجبة حادث آخر بعد بواسطه سلمنا انه فعل المختار لكن لان سلم ان فعل المختار يحدث وذلك لان وجود الحادث وصحة تأثير المتأثر فيه ممكن ابدأ والافقه ذلكان محتمل حاله ثم انقلب بممكننا وذلك محال واذا كان كل واحد منهما محتملاً ولا كان تأثير القادر في وجوده والآخر جائزاً لاسلمنا ان الاجسام ما كانت متحركة فلم لا يجوز كونها ساكنة قوله امتناع الحركة اما ان يكون لازماً للماهية أو لا يكون قلنا الامتناع عدمه فلا يعمل سلمنا كونه معللاً لكنه لازم ووارد عليكم ايضاً فان العالم متنع ان يكون أزلياً فيه هذا الامتناع ان كان لازماً للماهية وجب ان يبقى متمنعاً ابداً وان لم يكن لازماً كان هذا اعترافاً بجواز كون العالم أزلياً وذلك بهيكل قولكم أما الوجه الثاني فنقول لان سلم كون السكون وصفاً ثبوتياً سلمناه لكن لان سلم افتقاره الى المتأثر لان علة الحاجة عندهم الحدوث فلا يمكنكم بيان افتقاره هذا السكون الى المتأثر الا اذا ثبت حدوثه وانتم فرعتم حدوثه على هذه المقدمة فيصير دوراً سلمناه لكن لان سلم ان القديم لا يعدم فان الله تعالى قادر من الازل الى الابد على ايجاد العالم فبعد ان اوجده ما بقيت تلك القادرية لان ايجاد الموجود محال فقد عدم ذلك التعلق القديم لا يقال انه سبحانه وتعالى قادر على ايجاد بواسطه ان يعدمه ثم يعيده مرة أخرى لانا نقول كلامنا ان اثبات ذلك التعلق بخصوص أعني تعلق قدرته بايجاد العالم ابتداء وهذا الذي ذكرتموه تعلق آخر وايضاً ينقض بان الله تعالى كان عالمياً في الازل بأن العالم معدوم فاذا اوجده فقد زال ذلك العلم القديم والجواب عن الاول انه لا بداية لامكان حدوث العالم لكن لا يلزم منه صحة كون العالم أزلياً كما اننا اذا أخذنا هذا الحادث بشرط كونه مسبوقاً بعدم سبقاً زمانياً فانه لا اول له صحت وجوده مع هذا الشرط ولا فيسنتهي في فرض التقدم الى حيث لو وجد قبله بلحظة صار أزلياً وذلك محال ثم على فرض انه لا بداية لهذه الصفة لم يلزم صحة كونه أزلياً لما ان الازلية وسبق عدمه بالزمان لا يحميه ان فكذلك وعن الثاني ان تقدم عدمه على وجوده وتقدم وجوده على الله تعالى على وجود العالم عندنا كعدم بعض أجزاء الزمان على البعض عندكم وكان ذلك التقدم ليس بالزمان والالزم القياس فكذا هذا وعن الثالث اننا اذا فرضنا جواهرين متميزين متماسكين فنحن بالاسكون بقاءهما على هذا الوجه وبالحركة ان لا تبقى تلك المماسية بل يصيرهما شيئاً آخر وعلى هذا

التفسير لا حاجة الى بيان ماهية المكان لا يقال لم لا يجوز ان يقال العالم كان في الازل جسما واحدا والحركة والسكون بالتفسير الذي ذكره لا يفرض الا عند حصول الجزئين لانا نقول بينما ان الواحد يستحيل ان ينقسم فلما صار العالم منقسما الآن علمنا انه لم يكن واحدا قوله الازل نوع الحركة لا شخصها فلما هذا باطل لان الحركة ماهيتها بحسب نوعها مركبة من امر ينقضى ومن امر حصل فاذا ماهيتها متعلقة بالمسبوقية بالغير وماهية الازلية منافية لهذا المعنى فالجمع بينهما محال قوله لم لا يجوز ان يكون المؤثر في الحادث موجبا لا مختارا او يكون كل سابق شرط للحصول اللاحق عن ذلك الموجب فلما استقيم الدلالة على فسادها في باب اثبات القادرية ان شاء الله تعالى قوله لم لا يجوز ان يكون القديم فعلا لفاعل مختارا فلما قد تقدم ابطاله قوله لم لا يجوز ان يكون ساكنا فلما لم تقدم قوله على الوجه الاول الامتناع عدم فلا يعمل فلما عساه الجسم او ما ينتميه الجسم آخر وصف وجودى لانه يقتضى اللامساسة التي هي وصف عدمي قوله يلزم هذا في صحة العالم فلما العالم معدوم محض فلا يصح الحكم عليه بالصفة الشبوتية اما ههنا السكون ثبوتى فيصح التقسيم الذي ذكرناه قوله علمه الحاجة للحادث فلما بل الامكان وهو تقدم بيانه قوله تعالى قادر يتسه تعالى بايجاد العالم وتعلق علمه بأن العالم سيوجد قديم وقد عدم بعد وجود العالم فلما الموجود هو القدرة والعلم وهما باقيان ازل وأبدا (١) وأما الفلاسفة فقد قالوا كل محدث فلا بد له من علل أربعة الفاعل والمادة والصورة والغاية قالوا ونحن نبين في

(١) أقول هذه الحجة مما أوردها صاحب الكتاب وذكرها في تصانيفه والحجة التي اعتمد عليها جمهور المتكلمين هي التي تشتمل على أربع دعاوى وهي ان كل جسم لا يتخلو من الحوادث وكل ما لا يتخلو من الحوادث فهو حادث والدعاوى الأربع هي اثبات الحوادث وامتناع خلوه الجسم منها وجوب سبق عدمه على مجموعها وجوب سبق عدمه على ما يمنع أن ينفك عما يجب أن يسبق عليه عدمه وكان من الواجب على مصنف الكتاب أن يبين ماهية الاول حتى يتقرر معنى قوله لو كان الجسم أزليا لكان في الازل اما كذا واما كذا وقد فسر بعض المتكلمين الازل بنفي الازلية وفسره بعضهم باستمرار وجوده في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ولا شك أن كل واحدة من الحركات لا تكون أزلية على أي تفسير فسر به الازل كما ذكره في ابطال القسم الاول انما الكلام في مجموع الحركات التي لا أول لها كما عبر عنه صاحب الكتاب في الاعتراض على هذه الحجة بقوله لم قلت ان الازلية تنافي وجود حركة قبل حركة لا إلى أول وجوابه عن ذلك بأن ماهية الحركة بحسب نوعها مركبة من امر ينقضى ومن امر حصل فاذا ماهيتها متعلقة بالمسبوقية بالغير وماهية الازلية منافية لهذا المعنى ليس يفيد لان النوع باق مع الامور المنقضية والامور الحاصلة وهو لم يورد حجة على ان ذلك النوع مسبوق بعدم وماهية الحركة يمكن أن توصف بالدوام لأشخاصها وذلك لا ينافي الازلية ويلزمه شيء آخر وذلك انه فسر الحركة بالحصول في حين بعد الحصول في حين آخر فليس هي نفس الحصول وحده بل يجب أن يقترن بها معنى بعدية الحصول السابق وهي امراضا في الاضافات عنده غير ثبوتية وقد أطلق القول بوجود الحركة فيلزم أن يكون أحد جزئي ماهيتها أمدا وما فلا يكون القول بوجودها على الإطلاق صحيحا أما قوله في الوجه الثاني من بيان امتناع كون الحركة أزلية ان كل الحركات محتاج الى موجد مختار فغير بين بنفسه ولم يورد عليه دليلا وقد يلوح من كلامه هذا الاعتراض عليه انه انما قد بالموجد المختار لتخلف الحركة عنه وامتناع تخلف الممول عن العلة الموجبة لكن لو سلم له هذا السلم في كل واحد من الحركات اما المجموع والنوع فلم يثبت كونهم مختلفين عن مؤثرهما حتى يسوغ له الدلالة بالتخلف على كون الموجد مختارا وقد أحال في الجواب بيان امتناع كون الموجد موجبا

وهذا غير ذلك فيلزم ان يقال انه تعالى عاجز مغلوب على قصصه مراده وان العبد غالب قاهر وهو محال الثالث انه تعالى علم من الكفار انهم يموتون على الكفر وعلم ان ذلك العلم مانع لهم من الايمان وعلم ان قيام المانع يمنع الفعل فعلمه بكونه في نفسه ممتنعا عنه عن ارادته فثبت انه تعالى لا يريد الايمان من الكافر احتجوا بأنه تعالى أمر الكفار بالايمان والامر يوافق الارادة وأيضاً فعل المراد طاعة فلو أراد الله تعالى الكفر من الكافر لكان الكافر مطيعا بكفره ولان ارادة السفة توجب السفاهة والجواب عن الاول انكم تقولون الارادة هي وفق الامر لا هي وفق العلم ونحن نقول الارادة هي وفق العلم لا هي وفق الامر وقولنا أولى لان العلم لا يبيح علما اذ لم يوجد معلومه والامر لا يلزم والى هذا عدم الاتيان بالأمور به فثبت أن قوائنا أولى وعن الثاني

وكون كل سابق شرط المحصول اللاحق الى باب اثبات القادر وفي ذلك لم يزد على قوله واما حوادث  
لا اول لها فقد تقدم ابطاله لكنه قال قبل ذلك في المسئلة التي ذكر فيها ان مدبر العالم واجب الوجود  
هكذا حال حدوثه ذلك السابق لم يكن التقديم مؤثرا بالفعل في الحادث اللاحق وعند فناءه  
يصير مؤثرا فيه بالفعل فتلك المؤثرية حكم حادث ولا بد له من مؤثر فان كان هو الحادث  
الذي عدمه الآن لم يزل تعليلا للوجود بالعدم وهو محال فيقال له لم لا يجوز ان يكون عدم السابق  
بعد وجوده شرط الوجود اللاحق ولا يلزم من امتناع تعليل الوجود بالعدم امتناع اشتراط الوجود  
بالعدم فان عدم القيم شرط في اضاءة وجه الارض من الشمس وعدم الدسومة شرط في انصبغ الثوب  
من الصبغ واما قوله في الوجه الاول في ابطال المقسم الثاني بامتناع كون الجسم في الازل سا كنان  
صحة الحركة تتوقف على صحة وجود الحركة في نفسها وقد مر بيان استحالتها في الازل فيقال له قد تبين  
من ما مر ان استمرار نوع الحركة في الازل اذا كان كذلك فقد بطل اصل هذا الدليل وأيضا امتناع  
الحركة لا يكون لذاته او هو عدمي والعدم لا يكون علية ولا معلولا ولا مضافا اذا الاضافة عديمة  
عنده أيضا فلا يكون لازما لما مر وهو ان لزوم من غير اعتبار العلية والمعلولية غير معقول وأشار الى  
ذلك في الاعتراض بقوله الامتناع عدم فلا يعمل واما قوله في الجواب ان ماسة الجسم أو مباينة الجسم  
آخر وصف وجودي لانه نقض الامة فبقول عليه قدم الكلام على هذا التقرير وأيضا الماسة  
والمباينة اضافيتان وعندك لاشئ من الاضافات بوجود وأيضا السكون ليس اضافيا فلا يصح  
نفسه براه بالاضافات وقوله في الوجه الثاني ان السكون ان كان أزليا لم يكن واجبا لذاته افتقر الى مؤثر  
موجب والموجب ان لم يكن تأثيره موقوفا على شرط امتنع زواله وان كان موقوفا على شرط فذلك الشرط  
ان كان واجبا لامتنع زوال السكون وان كان ممكنعا للتقسيم فيقال له لا نسلم هذا بعد تسليم كون السكون  
ثبوته بالعدم بيان امتناع كون كل شرط مشروطا بشرط آخر قبله لا الى اول ولم يوجد ذلك البيان  
في كلامك وقوله من اراد تعميم الدلالة فلا بد له من بيان مماثلة الاجسام ليس بوارد لان الدلائل ان  
صعد على امتناع وجوده لا يتفق اما عن الحركة أو عن السكون سواء كان ذلك شيا واحدا أو أشباه  
متماثلة أو مختلفة ولو ثبت اتفاق الانصافات به ما أزالا شئ لا يخلو عنهما الثبوت حدوث ذلك الشئ  
كيف ما كان واما قوله في الوجه الاول من المناقضة ان امكان وجود العالم لا اول له فاقول بأنه ممنوع  
الوجود في الازل مناقض له وقوله في الجواب انه لا بداية لامكان حدوث العالم لكن أزليته مع فرض  
الحدوث محال فزاد في الجواب لفظ الحدوث ليصح له المغالطة وكان من الصواب أن يقول الامكان  
الذاتي والامتناع بالغير لا يتناقضان وانما امتنع وجود العالم أزلا مع امكانه لا يستفاد الى فاعل مختار  
أو غير ذلك مما يقتضي حدوثه وقوله في الجواب عن الوجه الثاني من المناقضة وهو ان سبق عدم الجسم  
على وجوده يقتضي قدم الزمان ان ذلك كتقدم بعض أجزاء الزمان على بعض ليس بوارد عند خصمه  
لانه يقول التقدم والتأخر لزمان ذلك كقتضى التقدم والتأخر في مفهومهما واما بعض أجزاء الزمان فينتقد  
يقع في عدم دخول الزمان المقتضى للتقدم والتأخر في مفهومهما واما بعض أجزاء الزمان فينتقد  
على البعض الآخر لكون التقدم والتأخر اخلين في مفهومهما وقوله في الجواب عن الاعتراض الذي  
بعد وهو ان العالم ليس في مكان فلا يكون متحركا ولا سا كنانا اذا فرضنا جوهرين متماسكين عنينا  
بالسكون بقائهما على ذلك الوجه وبالحركة زوالهما عنه تفسير جديد للحركة والسكون بما لا يفهمه  
وذلك القول يقتضي أن الجسم الواحد لا يكون متحركا ولا سا كنانا وأيضا ان الجسم اذا تحرك كانت  
أجزائه سا كنة لقائهما على المماس وأيضا لما كان العالم عبارة عن جميع الاجسام ولا يمكن أن يكون  
مع جسم آخر فلا يكون متحركا ولا سا كنانا وان كانت أجزائه متحركة وسا كنة وحينئذ بطل اصل

ان الطائفة عبارة عن  
الانبياء بالأمور به  
لا بل أرادوهذا أولى لان  
الامر صفة ظاهرة والارادة  
صفة خفية وعن الثالث  
انه بناء على جريان حكم  
التحسين والتقيج في  
أفعال الله تعالى وقد  
أبطلناه والله أعلم  
بالصواب  
(الباب السابع في النبوات)

وفيه مسائل  
المسئلة الاولى  
ان محمدا رسول الله صلى  
الله عليه وسلم والدلائل  
عليه انه ادعى النبوة  
وظهرت المجهزة على يده  
وكل من كان كذلك كان  
رسولا حقا فقام الاولى  
انه ادعى النبوة وذلك  
معلوم بالتواتر والمقام  
الثاني انه أظهر المجهزة  
فالدليل عليه وجوه  
أحدها انه ظهر القرآن  
عليه والقرآن كتاب  
شريف بالغ في فصاحة  
اللفظ وفي كثرة العلوم  
فان المباحث الالهية واردة  
فيه على أحسن الوجوه  
وكذلك علوم الاخلاق

هذه الجهات امتناع حدوث العالم المبالغة نظر الى الفاعل فلان العالم لو كان محدثا لكان له مؤثر قديم فخصيص احداثه بالوقت الذي احدثه فيه اما أن يكون لم يرجع أولا مرجع والاول باطل لان النفي المحض لا يعقل فيه الامتياز والثاني باطل لما سبق ان ترجح أحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح محال وأما بالنظر الى المادة فلان كل محدث فقد كان قبل حدوثه ممكنا والامكان وصف ثبوتي في الممكن فيستدعي موصوفاتنا وذلك هو المادة ثم هي ان كانت حادثة افترقت الى مادة أخرى ولزم التسلسل والالزام قدم المادة وأما بالنظر الى الصورة فلان الزمان لا يقبل العدم الزماني لان كل محدث فعدمه سابق على وجوده ففهوم ذلك السبق أمر مغاير لعدم لان العدم قد يكون قبل وبعد والقبل لا يكون بعد وتلك القبلية صفة ثبوتية فقبل أول الحوادث حادث آخر والكلام فيه كما في الاول فقبل كل حادث حادث لا الى أول وأما بالنظر الى الغاية فهو أن موجد العالم ان كان مختارا فلا بد له من غاية الایجاد فكان لابد من ذلك الایجاد فكان ناقصا لذاته وان لم يكن مختارا لكان موجبا لذاته فيلزم من قدمه قدم لاثر والجواب عن الاول أن اختصاص حدوث العالم بوقته المعين كاختصاص الكواكب بالموضع المعين من الفلك مع كونه بسيطا واختصاص أحد جانبي المتمم بالثخن المخصوص والجانب الآخر بالزفة ثم الجواب الحقيقي أن المقضي لذلك الاختصاص تعلق ارادة الله تعالى باحداثه في ذلك الوقت وذلك التعلق عندنا واجب فيستغنى عن المرجح لا يقال تخصيص الاحداث بالوقت المعين يستدعي امتياز ذلك الوقت عن سائر الاوقات وهذا يقتضي كون الاوقات موجودة قبل ذلك الحادث ولاننا نقول كما أنه يجوز امتياز وقت عن وقت وان لم يكن للوقت وقت آخر فلم لا يجوز امتياز العدم عن الوجود من غير وجود الوقت وعن الثاني أن يكون الامكان ليس وصفا وجوديا على ما مر وأيضاً فالمادة ممكنة فيلزم أن يقوم امكانها بمادة أخرى وهو محال فان قلت المادة قديمة فامكانها قائم بها أما كان الحادث لا يمكن قياسه به لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم قلت لو قام امكان المادة بها لكان وجود المادة شرطاً في امكانها لان وجود المحل شرط في وجود الحال فلو كان امكان المادة قائماً بها لكان امكانها مشروطاً بوجودها لكان وجودها عرض مفارق والموقوف على العرض المفارق مفارق فالامكان عرض مفارق هذا خلاف وعن الثالث أن اذا قلت كل محدث فعدمه سابق على وجوده فقد اعترفت بكون المعدوم موصوفاً بالسابقة فوصف العدم لا يجوز أن يكون موجوداً لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم فثبت أن السابقة ليست صفة وجودية

ألدليل ومن قبل فسر الحركة والسكون بالحصول قوله في تحقيق امكان العالم انه اما ان يكون معدوما او موجودا ثم اعترض بأن الحيز لو كان عدما كان الموجود في المعدوم وادعى أن ذلك محال واعتراضه ذلك باطل لان ذلك يقتضي كون الجسم في مكان هو أمر عديم وليس ذلك بممتنع وقد وقع ههنا في النسخ التي وقعت الينا ترك ذكر امتناع كون الممكن حالا في متغير فانه قال يمتنع أن يكون ذلك المتغير غير العالم لانه حينئذ يجوز أن يكون داخل الامتناع كون الممكن داخل الممكن ولا يجوز أن يكون خارجا لان خارج العالم لا متغير ويمتنع أن يكون ذلك المتغير هو العالم لاقتضاء الدوران العالم يكون فيه وهو في العالم وجوابه ان الدوران لم يزل لو كانت لفظة في بمعنى واحد لكنهما ههنا تداخل بالاشتراك على شغل الحيز وعلى القيام بالحل فلا يلزم الدور قوله لو كان الممكن جسما الصح عليه الحركة ويكون له مكان آخر ويلزم منه وجود أجسام لانهاية لها ليس يصح لان اللازم منه اما الانتهاء الى جسم لا يصح عليه الحركة أو وجود أجسام لانهاية لها

وعالوم السياسات وعلم تصفة الباطن وعلم أحوال القرون الماضية وهب ان بعضهم نازع في كونه بالغاً في الكمال الى حد الإعجاز الا انه لا نزاع في كونه كتابا شريفا عالما كثيرا لقوائد كثير العلوم فصيحاً في الالفاظ ثم ان محمد اوصى الله عليه وسلم نساء في مكة وتلك البلدة كانت خالية عن العلماء والافاضل وكانت خالية عن الكتب العلمية والمباحث الحقيقية وان محمد اوصى الله عليه وسلم لم يسافر الا مرتين في مدة قليلة ثم انه لم يوطب على القراءة والاستفادة البتة وانقضى من عمره أربعون سنة على هذه الصفة ثم انه بعد انقضاء الاربعين ظهر مثل هذا الكتاب عليه وذلك مبهره قاهرة لان ظهور مثل هذا الكتاب على مثل ذلك الانسان الخالي عن البحث والطلب والمطالعة والتعلم لا يمكن الا بإرشاد الله تعالى ووجيهه والحامه والعلم به ضروري

فيمطل كلامكم بالكيفية وعن الرابع اناسيين أنه تعالى فاعل مختار ان شاء الله العزيز (١) ومثله  
الاجسام باثردا متماثلها خلافا للنظام واحتج اصحابنا بثلاثة أوجه أحدها أن الاجسام بتقدير  
استوائها في الاعراض تلبس بعضها بالعض ولولا تماثلها لما كان كذلك الاعتراض أن هذه الدلالة  
انما تصح في حق من تصفح جميع الاجسام وشاهد التباس كل واحد منها بكل ما عداها وأما قبل  
ذلك فليس الا بالرحم بالظن وثانيها بأسرها متساوية في قبول جميع الاعراض فتكون متساوية في  
الماهية الاعتراض أنه لم يصح عندنا ان جرم النار قابل للكتافة الارضية وان جرم الفلك قابل للصفات  
الزاجية وقصة ابراهيم عليه السلام خزنية فلا تدل على الحكم الكلي وايضا لم لا يجوز أن يقال ان الله  
تعالى خالق في بدن ابراهيم كغيبه عندها يستلزمها في النار كما في النعامة ثم بتقدير استواء الكل في  
قبول الاعراض فلا يلزم منه استوائها في تمام الماهية لان الاشتراك في الاوازم لا يدل على الاشتراك  
في الملزومات وثالثها أن الجسم لا معنى له الا بالماصل في الخيز والاجسام بأسرها متساوية فيه  
فتكون متساوية في الماهية والاعتراض أن الماخذ في الخيز ليس ذات الجسم بل حكما من أحكامها

(١) أقول أما التشكيك الاول بأن احداث العالم في وقت دون وقت يقتضي ترجيح أحد المتساويين  
على الآخر من غير مرجح والجواب بأنه كاختصاص السكوك بموضع من الفلك دون موضع  
واختصاص ثمن المتهم بجانب دون جانب فغير مفيد لان في الامور الموجودة يمكن ان يقال المرجح هناك  
موجود وليس بمعلوم وأما في الامور العدمية فلا يمكن ذلك وقوله في الجواب الحقيقي بأن ارادة الله  
تعالى تتعلق باحد الوقتين تعلقا واجبا من غير احتياج الى مرجح دعوى مجردة عن المجبة والاعتراض  
عليه بأن القول بالترجيح يستلزم وجود الاوقات مجع والجواب ان الامتياز هناك كما لا يقتضي أن  
يكون للوقت وقت كذلك لا يقتضي في امتياز العدم عن الوجود ان يكون لها وقت ليس بجواب عنه وقد  
مر الكلام في كون الوقتين غير محتاجين الى وقت آخر والعدم والوجود محتاجان الى وقت غيرهما  
والجواب الصحيح ان يقال الاوقات التي يطلب فيها التجميع معدومة لامتياز بينهما الا في الوهم واحكام  
الوهم في أمثال ذلك غير مقبولة انما يستدعي وجود الزمان مع اول وجود العالم ولا يمكن وقوع ابتداء سائر  
الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان اصلا واما التشكيك الثاني بان كل محدث محتاج الى مادة تسبقه  
وتكون محلا لا مكانه والمادة ان حدثت احتاجت الى مادة تسبقها والجواب عنه بان الامكان غير  
وجودي وايضا المادة ممكنة فيلزم ان يقوم امكانها بمادة أخرى ليس بوارد لان الامكان الذي محله  
الماهية غير الامكان الذي محله المادة فان الاول منها امر عقلي يعقل عند انتساب الماهية الى وجودها  
والثاني عبارة عن الاستعداد وهو استعداد وجوده فيكون قبل وجود ذلك الشيء ويحتاج الى محمل  
لا عنه عديم عرض موجود من جنس الكيف والجواب الصحيح ان الامور الابدائية لا يتصور فيها  
استعداد يتقدم وجودها وامكانها فيا يعقل عند وجودها وهو وصفها لماهيتها التي لا توجد قبل وجودها  
والتشكيك الثالث بأن سبق العدم على الوجود يقتضي وجود حادث مثل ذلك الحادث والجواب بأن  
السابق ليس بثبوتيا ايضا ليس بمفيد لانهم يعترفون بأن ذلك السبق ذهني يلزم من توهم القدم السابق  
الا انه يوجب وجود زمان عديم يقع فيه العدم السابق والوجود المسبق وهو لم يطل ذلك  
والتشكيك الرابع بان فعل المختار يكون لغاية يستعمل بها الفاعل وذلك في حق الله تعالى محال فلم  
يجب عنه الا بقوله اناسيين أن الفاعل مختار والجواب الصحيح على رأي بعض المتكلمين ان الغاية  
هناك استكمال الفعل لا الفاعل وعلى رأي بعضهم انه لا غاية هناك وعند الفلاسفة ان الغاية هناك  
نفس الفاعل لانه تعالى انما يفعل لذلك ولانه فوق السكالات فهذا ما أورده المصنف والكلام فيه وعليه في

وهذا هو المراد من قوله  
عالي وان كنتم في ريب  
بما نزلنا على عبدنا فانو  
سورة من مثله أي من  
مثل محمد في عدم القراءة  
والمطالعة وعدم الاستفادة  
من العلماء وهذا وجه  
قوي وبرهان قاطع  
الوجه الثاني وهو ان محمدا  
صلى الله عليه وسلم تحدى  
العالمين بالقرآن فهاذا  
القرآن لا يخفى لونه امان  
يكون قد بلغ الى حد  
العجز ان اوما كان كذلك  
فان كان بالغالى حد  
العجز فقد حصل المقصود  
وان قلنا انه ما كان بالغالى  
الى حد العجز فحينئذ  
كانت معارضة ممكنة ومع  
القدرة على المعارضة  
وحصول ما يوجب الرغبة  
في الانيمان بالمعارضة  
يكون ترك المعارضة من  
خوارق العادات فيكون  
مبغضا ثبت ظهور المجزة  
على محمد صلى الله عليه وسلم  
على كل واحد من  
التقديرين الوجه الثالث  
انه نقل عنه مبهزات كثيرة  
وكل واحد منها وان كان  
مرويا بطريق الآحاد الا



وقد ذكرنا أن التساوي في اللوازم لا يدل على التساوي في الملزومات (١) **مسئلة** الاجسام باقية  
خلاف النظام لنا أنه يصح وجودها في الزمان الاول فيصح في الثاني لامتناع الانقلاب من الامكان  
الذاتي الى الامتناع الذاتي وهو منقوض على قول أصحابنا بالاعراض ولا يمكن الاعتماد فيه على الاستمرار  
في الحس لما عرفت أن عند تعاقب الامثال يظنها الحس واحدا مستمرا ولانه منقوض بالالوان على

هذا الباب وبقي علينا ان نذكر ما هو الصحيح مما قالوه في مسئلة الحدوث فنقول الدليل الذي اعتمد  
عليه جمهور المتكلمين في هذه المسئلة يحتاج الى اقامة حجة على دعوى واحدة من الدعوى  
الاربع المذكورة وهو امتناع وجود حوادث لا أول لها في جانب الماضي فنورد أولا ما قيل فيه وعليه ثم  
اذ كررنا عندى فيه فاقول الاوائل قالوا في وجوب تنهاى الحوادث الماضية انه لما كان كل واحد  
منها حادثا كان الشكل حادثا واعترض عليه بان حكم الشكل ربما يخالف الحكم على الأحادث قالوا الزيادة  
والنقصان ينظران الى الحوادث الماضية فتكون متناهية وعورض بعلومات الله تعالى ومقدورات  
فان الاولى أكثر من الثانية مع كونها غير متناهية ثم قال المحصلون منهم الحوادث الماضية اذا أخذت  
تارة مبتدأة من الآن مثلا ذاهبة في الماضي وتارة مبتدأة في مثل هذا الوقت من السنة الماضية ذاهبة  
في الماضي وأطبقت احدهما على الاخرى في التوهم بان يجعل المبدأ واحدا وجماعى الذهاب  
الى الماضي متطابقين استحالة تساويهما والا كان وجود الحوادث الواقعة في الزمان الذى هي الآن  
وهي السنة الماضية وعدمها واحدا واستحال كون المبتدأة من السنة الماضية زائدة على المبتدأة من  
الآن لان ما ينقص من المتساويين لا يكون زائدا على كل واحد منهما فاذا يجب أن يكون المبتدأة من  
السنة الماضية في جانب الماضي انقص من المبتدأة الآن في ذلك الجانب ولا يمكن ذلك لانها  
قبل انتهاء المبتدأة من الآن ويكون الانقص متناهيا والزائد عليه بقدر متناهى يكون متناهيا فيكون  
الشكل متناهيا واعترض الختم عليهم بأن هذا التطبيق لا يقع الا في الوهم وذلك يكون بشرط ارتسام  
المتطابقين فيه وغير المتناهى لا يرتسم في الوهم ومن البين انهما لا يحصلان في الوجود معا فتسلا عن  
توهم التطبيق فيهما في الوجود فاذا هذا الدليل موقوف على حصول ما لا يحصل لافى الوهم ولا في  
الوجود وايضا الزيادة والنقصان انما فرض في الطرف المتناهى لافى الطرف الذى وقع النزاع في  
تنهايه فهو غير مؤثر فيه فهذا حاصل كلامهم في هذا الموضع وأنا أقول ان كل حادث موصوف  
بكونه سابقا على ما بعده ويكون لاحقا بما قبله والاعتباران مختلفان فاذا اعتبرنا الحوادث الماضية  
المبتدأة من الآن تارة من حيث كل واحد منها سابق وتارة من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق  
واللاحق المتباينين بالاعتبار متطابقين في الوجود ولا يحتاج في تطابقهما الى توهم تطبيق ومع ذلك  
يجب كون السوابق أكثر من اللواحق في الجانب الذى وقع النزاع فيه فاذا اللواحق متناهية في  
الماضى لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق الزائدة عليها بقدر متناهى متناهية  
ايضا فاذا قدم هذا الدليل في سقوط ما اعترض عليه منه ويتم بذلك الدليل على حدوث العالم  
بطريقة الجمهور وهذا ما عندى فيه واعدوا الى النظر فيما في الكتاب

(١) أقول الحد الدال على ماهية الجسم على اختلاف الاقوال فيه واحد عند كل قوم بلا وقوع  
القسم فيه ولذلك اتفق الكل على تماثله فان مختلفات اذا اجتمعت في حد واحد وقع فيه التقسيم  
ضرورة كقولة الجسم اما القابل للابعد أو المشتمل عليه او يراد بهما الطبيعي والتعليمي والنظام يقول  
بتخالفهما لتخالف خواصهما وذلك يوجب تخالف الانواع لا تخالف المفهوم في الحدود وذكرنا أن  
في الدين البهال ايضا ذهب الى تخالف الاجسام وانما رأيت في كلامه الاما قاله الجمهور

انه لا بد وان يكون بعضها  
يصح لان الاخبار اذا  
كثرت فانه يمتنع في العادة  
ان تكون كلها كذبا  
فثبت به... هذه الوجوه  
الثلاثة انه ظهرت المجزة  
عليه واما المقام الثاني وهو  
ان كل من كان كذلك  
كان به الدليل عليه ان  
الملك العظيم اذا حضر  
في المحفل العظيم فقام  
واحد وقال يا أيها الناس  
أنا رسول هذا الملك اليكم  
ثم قال يا أيها الملك ان كنت  
صادقا في كلامي تخالف  
عادتك وقم عن سر برك  
فاذا قام ذلك الملك عند  
سماع هذا الكلام عرف  
الحاضرون بالضرورة  
كون ذلك المدعى صادقا في  
دعواه فكذا ذهنا هذا  
تمام الدليل وفي المسئلة  
طريق آخر وذلك ان في  
الطريق الاولى ثبت  
نبوته بالمجربات ثم اذا  
ثبت نبوته استدلالا بشبهتها  
على صحة أقواله وأفعاله وأما  
في هذا الطريق فانا نبين  
ان كل ما أتى به من الاقوال  
والافعال فهو أفعال الانبياء  
فوجب ان يكون هو نبيا

قول أصحابنا بالاعراض وما يقال أنا أعلم بالضرورة في أنا الذي كنت بالبكرة فهو بناء على النفس  
الناطقية ولأن هوية الحيوان المعين ليست عبارة عن الجسم فقط بل لابد فيه من أعراض مخصوصة  
وهي غير باقية وإذا كان أحد أجزاء الهوية غير باقية كانت الهوية غير باقية (١) **مسئلة**  
التداخل محال في الأجسام خلافا للنظام لانها متمثلة فلو تداخلت لارتفع الامتياز بالذات والاوزام  
والعوارض فيغضى الى اتحاد الاثنين (٢) **مسئلة** الأجسام يجوز خلوها عن اللون والطعم  
والرائح خلافا لأصحابنا لأن الهواء لالون له ولا طعم له احتجوا بقياس اللون على الكون وبقياس  
ما قبل الانصاف على ما بعده والاول خال عن الجامع وأما الثاني فعندنا يجوز خلوه عما لا يتبع بعد  
الانصاف بها وأما الباقي فهو لا ينتفي عن المحل الابضد يزيله فان صح هذا ظهر الفرق والامتنعنا  
الحكم في الاصل (٣) **مسئلة** الأجسام مرتبة خلافا لافلاسفة لما أنا نرى الطويل والعريض  
والطول لا يكون عرضا لانه ثبت كون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تنجزا فلو كان الطول عرضا  
لمكان محله الجزء الواحد لاستحالة قيام العرض الواحد بأكثر من محلين فالجزء الموصوف بالطول  
يكون أكثر مقدارا مما ليس موصوفا بكون الطويل قابلا لنفسه وهو محال وإذا كان الطول نفس  
الجوهر والطويل مرئي فيكون الجوهر مرئيا الاعتراض اننا نابعدها على اثبات الجوهر الفرد ويمكن

صادقا حقا من عند الله تعالى وتقرر بهذا الطريق أن نقول الإنسان إما أن يكون ناقصا وهو - سو أدنى الدرجات وهم العوام وأما أن يكون كاملا فلا في ذاته ولا يقدر على تكميل غيره وهو - الأولياء وهو - م في الدرجة المتوسطة وأما أن يكون كاملا في ذاته ولا يقدر على تكميل غيره وهو - م الانبياء وهم في الدرجة العالية ثم إن هذا التكامل والتكميل إما أن يعتبر في القوة النظرية وفي القوة العملية ورئيس الكمالات المعتمدة في القوة النظرية معرفة الله تعالى ورئيس الكمالات المعتمدة في القوة العملية طاعة الله تعالى وكل من كانت درجاته في كمالات هاتين المرتبتين أعلا كانت درجات نبوته أكمل إذا عرفت هذا فنقول ان عندنا مقدم محمد صل الله عليه وسلم كان العالم مملوا من الكفر

(١) أقول هذا النقل من النظام غير معتمدا عليه وقال بعضهم انه قال باحتياج الاجسام الى المؤثر حال البقاء فذهب وهم النقلة الى انه لا يقول ببقائها والاولى دعوى الضرورة في بقاء الاجسام ولا ينقض ذلك بما يورد عليه مما ذكره في باب السفسطة وقيل انه قال بذلك لانه قال بأن الاعداد من المؤثر غير معقول وانه لا ضد للاجسام حتى يقولوا انه ينتفي بطريان الضد ولا يقول بشيئ من المعدوم حال العدم ومذهبه ان الاجسام تنفي عنده القسمة فلا بد له من القول بانها لا تنفي كما قيل في الاعراض

(٢) أقول لما التزم النظام القول بوجود الجوهر الفرد غير المتناهية في الجسم المتناهي لزمه القول بتداخل الجوهر والدليل الذي ذكره المصنف عام في الاجسام والاعراض والنظام لا يقول بمقابل الاجسام فلا يكون ذلك حجة عليه والمعتد هو حكم بديهية العقل بان الجسمين لا يجتمعان في حيز واحد وأما في الاعراض فوضع نظر لان القائمين بوجود الفصول المشتركة للكميات جوزوا اجتماع النقط في محل واحد مطلقا واجتماع الخطوط في جهة الطول واجتماع الاسطوح في جهة الطول والعرض

(٣) أقول لعل هذا من أبي الحسن لا شعري وقيل لم يكن مراده ما فهم من شأنه أن يحس به من غير ما ذم يقتضي النفي والالادى الى السفسطة وادعوا أن أبا الحسن قاس اللون على الكون يعني لما امتنع خلوه الجسم عن الكون امتنع خلوه عن اللون قياسا عليه ومنع المصنف هذا القياس لخلو جسم كمي اللون والكون عن الجامع وأيضا اتفق الفرقيان أعني أبا الحسن والمعتزلة على امتناع خلوه الجسم عن الاعراض التي هي قارة في الحس كاللون لا التي هي قارة كالاصوات بعد انصافها أما الاشعري فلا جواهر لعدم خلق أسماها عقيب زوالها وأما المعتزلة فلا امتناع انتفاها من غير طريان الضد عليها فقام أبو الحسن ما قبل الانصاف على ما بعده وقال كما امتنع خلوه الجسم عنها بعد الانصاف امتنع خلوه عنها قبل الانصاف قياسا عليه فذم المصنف هذا القياس بالفرق بين الصورتين وهو ان امتناع الخلو بعد الانصاف موقوف على طريان الضد وقبل الانصاف ليس هكذا فان صح هذا ظهر الفرق والامتنعنا الحكم في الاصل وقلنا يجوز الخلو بعد الانصاف أي خالفنا الاتفاق

لا نسلم أن الطول نفس الجوهر والالكان الجوهر الفرد طويلا فيعود الانقسام بل هو عبارة عن تأليف الجواهر في سمت مخصوص والتأليف عرض فلم لا يجوز أن يكون المرئي هو التأليف واجب عنه بأن نرى الطويل حاصل في الحيز وذلك يعقل في العرض فعملنا أن المرئي هو الجوهر فثبت به أن يكون ذلك كلاما غير الاول (١) **مسئلة** الخلاء جازئ عندنا وعند كثير من الفلاسفة خلافا لارسطا طالس وانما هو والمراد من الخلاء كون الجسمين بحيث لا يتماسان ولا يكون بينهما ما ماعا سانه لنا اذا رفعنا صفة عن مثلها ارتفع جميع جواهرها دفعة واحدة والواقع التماسك فيها وفي أول زمان الارتفاع حال وسطها لان حصول الجسم هناك لا يكون بعد مروره في الطرف فحال كونه في الطرف لم يكن في الوسط فيكون الوسط خاليا ولأن الجسم اذا انتقل من مكانه الى مكان فاما كان المنتقل اليه ان كان خاليا قبل ذلك فقد حصل الغرض وان كان مملوا فالذي كان فيه ان لم ينتقل عنه لم يتم التدخّل وان انتقل عنه فاما ان ينتقل الى مكان الجسم المنتقل اليه فيلزم منه الدور ولا يثبت بتوقف حركة كل واحد منهما على مكانه على حركة الآخر عن مكانه أو الى مكان آخر والتكلام فيه كما في الاول فيلزم ان البقعة اذا تحركت أن يتدافع حلة كرة العالم وهو باطل احتجوا بأن الخلاء يحتمل التقدير فيكون مقدارا جوابه لا نسلم أنه يحتمل التقدير على سبيل التحقيق بل على سبيل التقدير كما اننا نقول لو كان نصف قطر العالم ضعف ما هو الآن لكان ذلك المحيط وانما خارج العالم لكان لما كان ذلك على سبيل التقدير لم يلزم ثبوت مقدار خارج العالم كذا هي هنا (٢) **تنبيه** الحركة في الملا الذي نسبة رفته الى رقة الماء كنسبة زمان الحركة في الخلاء الى زمانها في الماء انما يقع في زمان اذا لم يكن استحقاقها

(١) أقول الفلاسفة لا يذكر كون الاجسام مرئية بل انما يقولون الاجسام مرئية بتوسط الالوان والاضواء وليست برئية بذاتها من غير توسط شيء والارؤى الهواء والاشاعة يقولون عند اثبات الرؤية في الله سبحانه ان مصحح الرؤية هو الوجود والجسم موجود فيكون مرئيا وصاحب الكتابين في الدليل الاول أن المرئي هو الجوهر مع التأليف ثم ذهب في المنع الى تجويز كون التأليف هو المرئي والاصوب أن يقول كون الجوهر مع التأليف القائم به مرئيا لا يقتضي كون جزئه الذي هو الجوهر مرئيا وهي أن جوابهم الذي اجابوا به انتقال الى دليل غيره وهو أن المرئي يرى حاصل في الحيز فليس بمرض فان الدليل الاول هو أن المرئي يرى طويلا فليس بعرض وبيانه صحيح وظاهر ان كلا الدليلين ضعيف

(٢) أقول اذا رفعت الصفحة المساء عن مثلها رفعها مستويا من غير ميل الى جانب ارتفعت المتخاذية معها وذلك مما يستعمله أهل الخيل في مقاصدهم ثم اذا مالت الى جانب البعض ارتفع أكثر من البعض الآخر ودخل الهواء في الوسط وأما الجسم المنتقل من مكان الى مكان فيلزم الحال الذي ذكره لولا التخلخل والتكاثف الحقيقيان لكان القائلين بنفي الخلاء يقولون بهما وهما عبارة عن ازدياد حجم الجسم وانتقاصه من غير دخول شيء فيه أو خروج شيء عنه وذلك انما يقع في الاجسام الرشيقة القوام كالهواء فاذا تحرك الجسم من مكان الى مكان تكاثفت الاجسام التي في الجهة المنتقل اليها وتخلخل الشيء في الجهة المنتقل عنها والخلاء الذي هو بين الجسمين يتقدر وان لم يتقدر فان بعضها يكون نصف بعض وبعضها ضعف بعض وان لم يكن هناك فارض ولا فرض بخلاف فرض قطر العالم كبر أو أصغر مما هو الآن قالوا ولو لا ضرورة الخلاء لما بقي الماء في الهواء معلقا في براق الماء ولما تحرك الى فوق في آلات مثل الآلة التي يحدث بها البول من صاحب اسر البول يسمى باناييل وغيرهما من آلات أصحاب الخيل والمنافضة بالمصاحبة لا يخشى مع امكان التخلخل والتكاثف

والفسق أما اليهود فكانوا في المذاهب الباطلة في التشبيه وفي الافتراء على الانبياء وفي تحريف التوراة قد بلغوا الغاية وأما النصارى فقد كانوا في القول بالتثلاث والاب والابن والحلول والاتحاد قد بلغوا الغاية وأما المجوس فقد كانوا في القول باثبات إلهين ووقوع المحاربة بينهما وفي تحريم نكاح الامهات قد بلغوا الغاية وأما العرب فقد كانوا في عبادة الاصنام وفي الخب والغارة قد بلغوا الغاية وكانت الدنيا مملوءة من هذه الباطل فلما بعث الله عز وجل محمدا صلى الله عليه وسلم قام يدعو الناس الى الدين الحق انقلبت الدنيا من الباطل الى الحق ومن الكذب الى الصدق ومن الظلمة الى النور وبطلت هذه الكفرات وزالت هذه الجهالات في أكثر بلاد العالم وفي وسط المهورة وانطلقت الالسن بتوحيد الله تعالى

الزمان لذاتها بل للعائق لكن ذلك معلوم الفساد (١) هو مسألة الأجسام متناهية خلافاً للهنداسنا  
 اننا اذا فرضنا خطاً غير متناه وفرضنا خطاً آخر متناهياً موازاً بالاول فاما اذا مال المتناهي عن الموازاة  
 الى المسامته فلا بد من نقطة هي أول نقطة المسامته لكن ذلك محال اذ لا نقطة الا وفوقها أخرى فتكون  
 المسامته مع الفوقانية قبل المسامته مع التحتانية فلان فرض خط غير متناهية يفضي الى هذا المحال  
 (٢) احتج الخدم بأن الاجسام لو كانت متناهية لكان الخارج عنها باهرها اما ان يتميز فيه جانب عن

(١) أقول المسألة التي أوردناها هنا تستعمل في ذني الخلاء وفي اثبات الميل أعني الاعتماد فيقولون الحركة  
 في الخلاء تقع في زمان لا محالة وفي المسألة في زمان أطول ليكون قوام الماء مفارقاً للتحرك وقوامات  
 لاجسام قابلة للتزديد والتقص فاذا فرض جسم أرق من الماء بحيث يكون نسبة قوامه الى قوام الماء  
 نسبة الزمانين وجب أن يكون الحركة فيه في زمان مساوٍ للحركة في الخلاء فيكون وجود المفارق وعدمه  
 سواء وهذا محال فاذا الخلاء تمتنع الوجود وأما في اثبات الميل فيقولون الحركة مع عدم الميل تقتضي  
 زماناً ومع ميل مترويض زماناً أقل من ذلك الزمان لمغارة الميل والميل قابل لشدة وضعف فاذا فرض جسم  
 يكون نسبة ميل الى الميل المفروض نسبة زمان عدم الميل الى زمان ذي الميل المفروض وكان زمان حركته  
 مساوياً للزمان حركة عدم الميل فيكون وجود الميل وعدمه واحداً هذا خلاف فاذا الجسم لا يتلوه عن ميل وهو  
 المطلوب قالوا وليس لقائل أن يقول أو مع عدم الميل يقع لافي زمان والزمان يتوزع على المتحركات بحسب  
 رقة القوام وكثافته أو بحسب قلة الميل وكثرته لان المتحرك يستحق زماناً فالتأخران قطع نصف المسافة  
 يكون قبل قطع تمامها هذا ما يقولون في هذا الموضع واعترض الشيخ أبو البركات عليه بأن قال لما كانت  
 الحركة تستحق زماناً لذاتها لكان فصل زمان الحركة على الحركة في الخلاء أو مع عدم الميل متوزعاً على الرقة  
 والكثافة أو على الميل القليل والكثير ويكون زمان حركة كل جسم مجموع زمان حركته لولا التقياس  
 أو الميل مع حصة القوام أو الميل مساوٍ للزمان حركة عديمها أو جيب عنه بأن الحركة يستحيل أن توجد  
 الا في حدها من السرعة والبطء و زمان السريعة والبطيئة مختلفان فالحركة وان كانت تستحق زماناً  
 لذاتها لكانها من حيث هي حركة فقط يستحيل أن يعني لها زمان فان كل زمان معني يجب أن يكون  
 قابلاً للتقصان والزيادة وحيث كانت مع حدها من السرعة والبطء وفرضت مجردة عنها هذا خلاف  
 فهذا ما قيل في هذا الموضع وما في الكتاب جواب سؤال وتقرر به هكذا الحركة في المثل الذي نسبته فيه  
 الى رقة الماء اما أن يقع في زمان أو لافي زمان لكن يستحيل أن يقع في زمان لانه يستلزم كون الحركة في  
 المثل الذي هو أرق من ذلك المثل أسرع من الحركة في الخلاء والمقاوم يجب أن يجعل الزمان أكثر على هذا  
 التقدير فبحمل أول هذا خلاف فاذا تلك الحركة تقع لافي زمان وذلك انما يمكن اذا لم يكن استحقاقها  
 للزمان لذاتها بل للعائق وذلك معلوم الفساد ولزم منه ما ذكره أبو البركات رحمه الله بعينه

(٢) أقول هذا دليل أوردته الحكما في هذا الموضع قالوا لو كانت الابعاد غير متناهية لاستغنيت  
 الحركة على الاستدارة اذ يجب أن ينتقل القطر الموازي لبعده غير متناه عند الحركة المستديرة من  
 الموازاة الى المسامته فيكون المسامته أول ويمتنع أن يكون لها أول لما ذكره المصنف فاذا الحركة  
 المستديرة على ذلك التقدير تمتنع الوقوع لكانها موجودة فاذا البعد غير المتناهي يمتنع الوجود وفيه  
 نظر لان الاسور الواقعة في الزمان انما يكون أوائلها أن هو مبدأ ذلك الزمان كالحركة وان مبدأها  
 هو الآن الذي لم يشرع التحرك في الحركة بعهـ وكل آن بعد ذلك الآن فان الحركة قد عبر عنها  
 جزء حين وصل اليه وذلك الجزء يقبل القسمة الى ما لانهاية لذلك مسامته ان الخط للخط بعد الموازاة  
 ما هنا تقع في زمان بخلاف مسامته الخط للنقطة الواقعة في آن فمبدأ المسامته تكون أن الموازاة

واسه تارت القلوب بمعرفة  
 الله تعالى ورجع الخلق  
 من حب الدنيا الى حب  
 المولى بقدر الامكان واذا  
 كان لا معني للنبوة الا  
 تكميل الناقصين في القوة  
 النظرية وفي القوة العملية  
 ورايانان ما حصل من  
 هذا الاثر بسبب مقدم  
 محمد صلى الله عليه وسلم  
 اكمل وأكثرت ما ظهر  
 بسبب مقدم موى  
 وعيسى عليهما السلام  
 والاسلام علمانه كان سيد  
 الانبياء وقدوة الاصفياء  
 وهذه الطريقة عندى  
 أفضل وأكمل من  
 الطريقة الاولى لان هذا  
 يجري مجرى برهان اللام  
 لا يجهلنا عن معنى القوة  
 فعلمنا أن معناها أنه  
 شخص بلغ في الكمال في  
 القوة النظرية وفي القوة  
 العملية الى حيث يقدر على  
 معالجة الناقص في هاتين  
 القوتين وعلمنا ان محمداً  
 صلى الله عليه وسلم كان  
 أكمل البشر في هذا المعنى  
 فوجب كونه أفضل  
 الانبياء وأما الطريق  
 الاول فانه يجري مجرى

جانب فيكون محال وأما أن لا يتميز فإن قيل يمكن ذلك عندما يحصل الان في المحض لا خصوصية فيه ولا تحقق فكيف يحصل الامتياز بل لا بد وأن يكون أمراً وجودياً ولا شئ في أنه أما أن يكون مشار إليه فيكون مقدراً أو يكون جسماً فالخارج عن كل الأجسام جسم هذا خلف وإن لم يتميز بجانب فيه عن جانب فهو محال عن بداهة العقل لأن العقل المبرج يشهد بأن الطرف الذي يلي القطب اليميني غير الذي يلي القطب الشمالي ذلك كارتد ذلك مكابرة في البديهيات الجواب أما المتكلمون فقد سلموا أحياراً متميزاً خارج العالم غير متناهية وزعموا أنها أمور تقدر به غير موجودة وهذا ضعيف لأن المفروض هو الذي لا وجود له إلا في الذهن والذي لا وجود له إلا في الذهن إن لم يكن مطابقاً للخارج كان ذلك فرضاً كاذباً وإن كان مطابقاً لزم منه وجوده لا حيز في نفس الأمر وحده فيعود الإلزام وأما الحكماء فأنهم أصروا على أن خارج العالم لا يتميز به بجانب عن جانب وإن لم يكن متميزاً بالتمييز والوهم لا العقل وحكم الوهم غير مقبول (١) **المسألة الثانية** العالم لا يجب أن يكون أبدى لا فلاسفة والكرامية نسبة لئسان مالم يكن أزلياً وجب أن لا يكون أبدى لان لا يكون أزلياً كانت ماهيته قابلة للعدم وذلك القبول من لوازم تلك الماهية فتكون الماهية قابلة للعدم أبداً أما الفلاسفة فقد أحصوا أباناً مورياً - وهذا أن يؤثر في العالم موجب بالذات فيلزم من دوامه دوام العالم وثانها أنه لو عدم الزمان كان عدمه بعد وجوده بديهياً بالزمان فيكون الزمان موجوداً حاله ما فرض معدوماً هذا خلف وثالثها أن كل ما يقبل العدم فامكان عدمه حاصل قبل عدمه وذلك الامكان لا بد له من محمل أي لا بد من شئ محكوم عليه بأنه الاتصاف بذلك العدم وذلك ليس هو وجود الشئ لأن الذي يمكن اقصافه باشئ لا بد وأن يكون ثابتاً مع ذلك الشئ وجود ذلك الشئ لا يتقرر مع عدمه فإذا فلا بد من شئ آخر يقوم مكان عدمه وذلك هو الحيولى فإذا كل ما مع عليه العدم فله حيولى فلو مع العدم على الحيولى لا ينتزى إلى حيولى أخرى إلى نهاية فإذا الحيولى لا تقبل العدم وقد ثبت أن الحيولى لا تخلو عن المودة الجسمية فإذا عدم الجسم محال (٢) احتج الكرامية لمسلمون على

وكل آت بعد ذلك الآن يكون الخط فيه مسامتته بعد أن غير من المسامتة شئ ينتمى إلى مالا نهاية وبأن من ذلك أن المحل الذي ذكره غير لازم ولا متعلق بتناهي الخط ولتناهيه

(١) أقول المتكلمون سلموا أحياراً غير متناهية ولم يزعموا أنها تـدبرية بل زعموا أن التمايز فيها تـدبري وذلك هو القول بالخلاء الذي شغلته الأجسام ويكون مكاناً - بزعمهم - وأما قوله الذي يلي القطب الشمالي غير الذي يلي الجنوبي فيقولون في جوابه أن هذا التمايز في القطبين وجوديان وفي الخلاء الذي يليهما تـدبري يتوهم بالقياس إليهما ولو لا إلهام يكن مبيناً أصلاً والحكماء القائلون بأن الامكنة سطوح الماديات يقولون هذه الأحيار وهيئة والحكم بوجودها في الخارج كاذب وما لا وجود له أصلاً لا يكون فيه امتياز أصلاً

(٢) أقول إنه استدلال على دعواه بكون العالم ممكنة وأورد من جانب الفلاسفة دلائل يرجع كلها إلى أنه واجب لغيره وليس بين أمرين منافاة يقتضي مخالفتهم - أما في الدليل الأول فظاهر أنه استدلال متناع عدمه إلى مؤثره الموجب وأما في الدليل الثاني لأن امتناع عدم الزمان المقيد بكونه بعد وجوده وذلك لا يزول على امتناعه لأنه وأما في الدليل الثالث فلم يفرق بين الامكان الذاتي والامكان بمعنى الاستعداد فكيف ينفى الأمر والامكان الثاني يقتضي الاحتياج إلى المادة دون الأول ولم يدع أحد الخصمين ذلك لامكان وامتناع عدمه بهذا المعنى ليست لثبات الممكن ذاته إنما يكون عند من يقول به الاحتياج المنعدم إلى المادة السابقة فقد بين أن الدلائل التي أوردناها على الامتناع بالغير وذلك

برهان الان فأناس - استدلال  
بمحصل المجهزات على  
كونه نبياً وهو يجسرى  
بجري الاستدلال بأثر من  
آثار الشئ على وجوده  
ولاشك أن برهان (الأم)  
أقوى من برهان (الان)  
والله أعلم

### المسألة الثانية

المتكلمون لا يقولون  
طعنوا في المجهزات من  
ثلاثة أوجه - الأول قالوا لم  
قلتم بأن هذه المجهزات فعل  
لله تعالى وخلقه وبيان  
هذا السؤال من وجوه  
أحدها أن الإنسان أما أن  
يكون عبارة عن النفس  
أو عن هذا البدن فإن كان  
عبارة عن النفس فلم لا  
يجوز أن يقال إن نفس  
ذلك الرسول كانت مخالفة  
لنفس سائر الخلق  
ولاجل خصوصية نفسه  
قد رعى الله أن يقال بأن  
به غيره وإن كان عبارة عن  
البدن لم لا يجوز أن يقال  
إنه أخص بمزاج خاص  
ولا يحل قدر على الاتيان  
بمسالم يأتي به غيره الثاني  
لاشك أن اللادوية أكثر  
عجوبة فلم لا يجوز أن يقال



لهو وجوده وفسد  
بواسطته على ما لم يقدّر  
على غيره والثالث ان  
الانبياء اقروا بثبوت الجن  
والشياطين فثبت انهم  
يثبت بالدليل وجودهم  
الآن احتمال وجودهم  
قائم فلم لا يجوز ان يقال ان  
الجن والشياطين هي  
التي أنت بهذه العذاب  
والعقارب أليس ان الناس  
يقولون ان الجن تدخل في  
يا ملأ بدن المصروع  
وتتكم فنهالم لا يجوز ان  
يقال الدئب انما يتكلم بهذا  
الطريق والناس انما  
تكلمت مع الرسول بهذا  
الطريق والجذع انما حن  
بهذا الطريق وكذا  
القول في البواقي الرابع  
أليس ان النجمين والعاشة  
اتفقوا على ان الافلاك  
والكواكب احياء فاطقة  
وهب انه لم يثبت ذلك  
بالدليل الا ان الاحتمال  
قائم فعلى هذا التقدير لم  
لا يجوز ان يقال الفاعل  
لهذه الميزات هو الافلاك  
والكواكب الخماس  
أليس ان النجمين اطمنوا  
على ان لهم السعادة انما

وجوب ابدية العالم بان عدم العالم بعد وجوده اما ان يكون باعدام معدوم او بطريقان ضد  
او بانتفاء شرط والاقسام الثلاثة باطله فالقول بعدم العالم باطل بعد وجوده انما قلنا انه لا يجوز  
ان بعدم بالاعدام لان الاعدام ان كان أمرا وجوديا لم يكن ذلك الوجود عين عدم العالم والالكان  
الوجود عين العدم بل غايته ان يقتضي عدم الجوهر فيكون ذلك اعداما باطلا وليس هذا هو هذا  
القسم بل هو القسم الثاني وان لم يكن وجوديا كان عدمه محضا فيمتنع ان ينادى الى المؤثر لانه لا فرق  
في العقل بين ان يقال لم يفعل البتة وبين ان يقال فعل العدم والافتيكون أحد العدمين مخالف للثاني  
فيكون لكل واحد من العدمين تغير وثبوت فيكون عدمه ثبوتيا هذا خلف وانما قلنا انه  
لا يجوز ان بعدم لحدوث الصدور لوجهين أحدهما ان حدوث الصدور متوقف على انتفاء الضد الآخر  
فلو كان انتفاء الضد الآخر معلا لحدوث هذا الصدور لزم الدور وهو محال الثاني وهو ان التضاد  
حاصل في الجانبين وليس انتفاء أحدهما أولى من الآخر فاما ان ينتفي كل واحد منهما بالآخر  
وهو محال لان المؤثر في عدم كل واحد منهما وجودا لا آخر والمؤثر حاصل مع المؤثر لوجوده حاصل  
العدمان مع الحاصل الوجودان معا فيكونان موجودين معدومين دفعة واحدة وهو محال أولا ينتفي  
واحد بالآخر فليزوم اجتماع الضدين لا يقال الحادث أقوى من الباقي لان الحادث حال حدوثه  
متعلق بالسبب والباقي ليس كذلك ولان الحادث حال حدوثه لو عدم لزم اجتماع الوجود والعدم  
مخلاف الباقي ولانه يجوز ان يكون عدم الحادث أكثر فيكون أقوى لانما يجيب عن الاول باننا  
ان الباقي حال بقاءه متعلق بالسبب وعن الثاني اننا نقول الحادث يوجد بغير عدمه معا بل نقول  
الباقي يمنع الحادث من الدخول في الوجود وعن الثالث انه بناء على جواز اجتماع المثليين وهو  
محال وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون لا انتفاء الشرط لان ذلك الشرط لا يكون الا العرض لان الشرط  
هو الخارج عن ماهية الشيء فيكون عرضا فيكون الجوهر محتملا الى العرض وكان العرض محتاجا  
الى الجوهر فيلزم الدور وهو محال والجواب عن الثلاثة الاول ما تقدم في مسألة الحدوث وعن  
الرابع ان نقول لا يجوز ان بعدم باعدام الضد قوله الاعدام اما ان يكون أمرا وجوديا أولا  
يكون قلنا يقتضي ان لا بعدم شيء البتة لانه يقال اذا عدم الشيء فهل يتحدد أمرا أم لا يتحدد فان  
لم يتحدد أمرا فهو لم بعدم وان يتحدد فاما يتحدد عدمه أو وجودا لانه ان يكون عدما لانه لا فرق  
بين ان يقال لم يتحدد وبين ان يقال يتحدد عدمه والا فاحد العدمين يخالف الآخر وهو محال  
وان كان وجوديا كان حدوثا لوجود آخر لا عدما لوجود الاول سلمنا فساد هذا القسم  
فلم لا يجوز ان يقتضي بحدوث الضد قوله في الوجه الاول حدوث الحادث متوقف على عدم الباقي  
قلنا لا نسلم فان عندنا عدم الباقي مع حلول الحادث والعلة وان امتنع انفكا كما هو المعقول  
ليكن لا حاجة بها الى الاول قوله في الوجه الثاني المضادة حاصلة من الجانبين قلنا لم لا يجوز ان  
يكون الحادث أقوى لحدوثه وان كنا لانعرف لينة كون الحدوث سببا للقوة سلمنا فساد هذا  
القسم لكن لم لا يجوز ان بعدم الجسم لا انتفاء الشرط بيانه هو ان العرض لا يمتنع والجوهر يمنع الحدوث  
عندنا فاذا لم يخلق الله تعالى العرض انتفى الجوهر قوله يلزم الدور قلنا لم لا يجوز ان يقال الجوهر  
والعرض يتلازمان وان لم يكن لاحدهما حاجة الى الآخر كما في المتضادين ومعلوم العلة الواحدة فاذا  
لم يوجد أحد المتلازمين وجب عدم الآخر (١) في تقسيم الاجسام الجسم اما ان يكون بسيطا وهو الذي

لا يخالف ما دعاه

(١) أقول مذهب الكرامية ان العالم محدث فيمتنع الفناء واليه ذهب الجاحظ وقال الاشعرية وأبو علي

بشابه كل واحد من أجزاء كاه في غمام المسامية وأما مركب وهو الذي لا يكون كذلك أما البسيط  
فأما القوي وأما الضعيف أما الأجسام الفلكية فقد زعمت الفلاسفة أنها لا تتغير ولا خفيفة ولا حارة  
ولا باردة ولا رطبة ولا يابسة ولا يصبغ المحرق والالتئام والكون والفساد عليها واحتجوا بأن الجهة  
مقصود المهرج وتلقى الإشارة فتكون موجودة لان النقي لا يتغير فيه وهي غير متقسمة والا لكان  
المهرج اذا وصل الى أحد نصفه ابقى مهرجا فلما ان يقال أنه لا يتحرك عن الجهة فتكون  
الجهة ذلك الحد لا ما وراءه أو اليها فثبلا يكون ذلك الحد من الجهة بل الجهة ما وراءه فثبت أن  
الجهة حد غير متقسم ثم بينوا أنه لا بد من محد ذكرى بتعدد الفوق والتهت بجميعه ومركزه ثم قالوا وهذا  
المحد غير قابل للحركة المستقيمة والا كانت الجهتان أحق ما عنه وما اليه حام لثان لانه لا يمكن ان يكون  
الحركة مستقيمة لزم أن لا يكون ثمة لا ولا خفيفا لان الثقل هو الذي يصعد عنه وذلك حركة مستقيمة

الجواني يجوز فناء العالم عقلا وقال أبو هاشم انما يعرف ذلك بالسمع ثم ان الاشعرية قالوا انه ينبغي من جهة  
ان الله تعالى لا يحتاج الى محقق الاعراض التي يحتاج الجوهر الى وجودها أما القاضي أبو بكر قال في بعض  
المواضع ان تلك الاعراض هي الاكوان وقال في بعض المواضع ان الفاعل المختار ينبغي بلا واسطة وبمثله  
قال محمود الخياط وقال في موضع آخر ان الجوهر يحتاج الى نوع من كل جنس من اجناس الاعراض  
فاذا لم يخلق أى نوع كان انعدام الجوهر وقال امام الحرمين بطل ذلك وقال بعضهم اذا لم يخلق  
البقاء وهو عرض انعدام الجوهر وبه قال الكشي وقال أبو الهذيل كانه قال كن فكان يقول  
أفن فيفنى وقال أبو علي وأبو هاشم ان الله يخلق الفناء وهو عرض فيفنى جميع الاجسام وهو لا يبقى  
وأبو علي يقول أنه يخلق لكل جوهر فناء والباقون قالوا بان فناء واحد يكفي لفناء الكل فهذه  
مذاهبهم وقول المصنف في العدم انه باطل لانه لا فرق بين أن يقال لم يفعل البتة وبين ان يقال  
جعل العدم ليس بشئ وذلك أن الفرق بينهما حاصل في بدئية النظر فان القول بأنه لم يفعل هل حكم  
بالاستمرار على ما كانو بعدم صدور شئ عن الفاعل والقول بأنه فعل العدم حكم بتعدد العدم بعد  
ان لم يكن وبصدوره عن فاعل وتمايز القدمين بكون بانفساهما الى وجودين أو بانفساب أحدهما  
دون الآخر وقوله في الجواب ان هذا يقتضى أن لا يعدم شئ البتة ليس به جواب انما هو زيادة الاشكال  
وتأكيد القول من يقول العدم غير ممكن الا بطريان الفناء وانتهاء الشرط وهو مذهب أكثر  
المستكلمين كما ذكره وهو ان عدم الباقي مع حلول الحادث وقولهم ان الحادث لا يكون أقوى من  
الباقي بكونه متعلق السبب لان الباقي حال البقاء ايضا متعلق السبب ليس بصحيح لان الباقي عند  
قدما المستكلمين مستغن عن السبب وأما عند القائلين بأنه يحتاج الى سبب مبق للجواب ثم ان  
الموجود أقوى من المتيقن لان اليجاد اعطاء الوجود الذي لم يكن أصلا والتمسكة بفظ الوجود  
الحاصل ولكونه أقوى ترجع الحادث حال الحدوث لكان موجودا معدوما معا وهو محال والباقي  
لو عدم بسبب حادث ما لزم منه محال ثم الجواب بان الباقي يمنع الحادث عن ان يعدم وجودا ولا  
يلزم منه محال ليس بمرضى فان الباقي لو كان بحيث يمنع لكان أقوى وليس كذلك والاعتراض  
بتجوز كون الحادث أكثر عددا من الباقي والجواب باستناع اجتماع المثليين ليس مذهب ابيه وبنه  
جواب الوجه الثاني من ابطال العدم بطلان بطريان الفناء وان التضاد حاصل من الجانبين على  
السواء بتجوز كون الحادث أقوى اترجع الوجود على المتيقن وأما ابطال العدم بسبب انتهاء  
الشرط وان الشرط لا يكون الا فرضا فهو مجردة فان من الجائز أن يكون شرطها هناك غير العرض  
كما يكون الجوهر الذي هو المحل شرط في ايجاد الاعراض فيه وأيضا يجوز أن يكون الشرط

في القدرة على الانفعال  
الهيبة وليسهم الغيب أثر  
في القدرة على الاخبار  
عن الغيوب فعل تقدير  
أن يكون الذي قاله حقا  
لم لا يجوز ان يقال انه انقضى  
لهم في سبهم السعادة وفي  
سبهم الفيب قوة عظيمة  
ولا جل لك القوة قدروا  
على الاتيان بالانفعال  
الغريبة وبالاخبار عن  
الغيوب السادس أليس  
ان المتجهين أطبقوا على  
ان لقرانات في هذه  
الاجواب آثارا عظيمة فلم  
يجوز ان تكون المعجزات  
من هذه الابواب السابع  
أليس ان المتجهين أطبقوا  
على ان للسكاك الثانية  
أنا عظيمة بالغة عجيبه  
في السعادة والخوسة فلم  
لا يجوز ان تكون أحوالهم  
من هذه الابواب الثامن  
أليس ان الفلاسفة أطبقوا  
على تأخير العقول  
والنفوس فلم لا يجوز ان  
يكون موجود هذه  
المعجزات هو هذه العقول  
والنفوس التاسع أليس  
ان محمدًا وصائر الانبياء  
عليهم الصلاة والسلام

ولربما قبل الخرق والالتصام لان ذلك حركة مستقيمة واذا لم يقبل الخرق كان بسيطاً لان كل مركب قابل للتحلل وكل بسيط فكل جزء يفرض فيه يمكن أن يحصل على الوضع الذي حصل عليه الجزء الآخر وكل ما كان كذلك كان قابلاً للحركة وكل ما كان كذلك ففيه ميل بحركته وكل ما كان كذلك فهو متحرك بالاستدارة فحركته ليست بطبيعية ولا التحرك بالطبع هما منه يحرك بالطبع فيكون الطبيعة الواحدة طالما لا تفرق الواحدة وهاربة عنه وهو محال ولا تفرق لان التفرق ما يكون على خلاف الطبع وهناك لا طبع فلا تفرق تلك الحركة ارادية فالسما حيوان متحرك بالارادة والجواب عن هذه الكلمات مستقصى في كتب الكلام والحدسية (١) اما العناصر فزعموا ان الارض مخوفة بالماء والماء بالهواء والهواء بالنار وانما كرات متطو به من هذه العناصر الا انها زعموا ان

لا جوهر ولا عرض بل امر عديم وقدر بيان جواز الاشتراط به وزوال ذلك لا يمتنع انعدام المشرط وبيان المصنف كون العرض شرطاً في الاعدام بان العرض لا يبق والجوهر محتج بالعدم عنه فلهذا عدم بانه دامت له ليس ما يفقد مع هؤلاء المخصوص لان الكراميين لا يقولون بذلك كلمة منزلة وأما الزامهم الدور بسبب احتياج الجوهر الى العرض فباطل لان الدور يكون اذا كان المحتاج محتاجاً الى المحتاج فيما يحتاج فيه اليه وهو ليس كذلك فان احتياج الجوهر الى عرض لا يعينه لاني عرض معين والعرض المعين محتاج الى جسم معين فلا يلزم منه الدور وجواب المصنف بتجوز التلازم من غير احتياج لاحدهما الى الآخر ليس بمفيد هنا فان العرض محتاج في وجوده الى الجسم والتلازم وان كان باحتياج كل واحد من المتلازمين الى عين الآخر محال لكنه من غير احتياج أحدهما الى الآخر والى ما يتعلق بالآخر ليس بعد قول فان ذلك يكون مصاحبة عامة وهي لا تقتضي امتناع الانفكاك وارباد المثال بالمتضامين على الوجه المشهور برهمن فانه إضافة كل واحد منهما محتاجة في الوجود الى ذات الآخر لا الى اضافته ومعلولاً لعل واحد محتاجة كل واحد منهما الى آخر ليس فيه عدم الاحتياج مطاقاً من غير لزوم الدور وأما قوله في الانتقال بالجواب الى الجواب عن الثلاثة الاولى ما تقدم في مسئلة الحدوث فتلك الثلاثة هي التي أوردناها من جانب الفلاسفة وهو كون المؤثر موجبا وامتناع عدم الزمان به وجوده واحتياج ما يجوز عدمه الى مادة قبل عدمه وقدر الكلام فيها

(١) أقول ان ابن الفلاسفة ثبت ان الجهات ومحدداتها على القول بدهي الابداد وقالوا لما كانت الاعداد متناهية فالاشارة الحسية لا يمكن أن تذهب الى غير النهاية ولا المتحرك القاصد جهة ولو جوب كون المشار اليه بالحس موجوداً تكون الجهة وجوده وكل موجود قابل للاشارة فاما ان يكون جسماً أو جسمانياً ولا يجوز أن تكون الجهة جسماً لان كل جسم قابل للتجزئة ولا شيء من الجهة يقابل لها ما ذكره فاذا الجهة جسمانية غير قابلة للتقسيم وكل جهة تشتمل على مأخذين ضروريين والجسم الذي تعدد به الجهة لا يجوز أن يركب من أجزاء مختلفة لكونها مختلفة الجهات ووجوب كون الجهات متقدمة على أجزائها على ما إذا كان الله يكون بسيطاً في نفسه متشابهاً في شكله ولا يشابه في الشكل غير الكثرة فاذا هو كره ولا يمكن ان يحددها هو خارج عنه لاحتياجه في التعلق بما هو خارج عنه الى الجهة المتقدمة عليها فاذا تعدد ما هو داخل فيه ولا يتميز فيما هو داخل فيه باعتبار الجهة الا بالتركز أو بالهبط فاذا تعدد به جهتان هما مأخذاً امتداداً واحداً لا غير وجهها العلوي والسفلي وما هو احتمالاً يكون متميزاً بالطبع بل ان كان فيها امتياز كان بالعرض كالمعين والشمال وبساطة المحدد يمكن أن يبين مما قلنا وان كان بيانها بامتناع الخرق عليه أيضاً يمكن كما ذكره

أتمروا بان هذا القرآن وسائر الكتب انما وصفت اليهم بواسطة الملك فنقول قبل الدليل يلزم ان يكون ذلك الملك غير موصوم بل يكون آتياً بالفعل القبيح الانابشة امة الانبياء علمنا كون ذلك الملك معصوماً وعلى هذا تتوقف صحة نبوة الانبياء على عصمة الملك وتتوقف عصمة الملك على صحة نبوتهم وذلك دور وهو باطل والعلم ان ليس ان الانبياء اتفقوا على اثبات روح موصوف بالحدث في غاية القوة والشدة وهو ليس فلم لا يجوز ان يكون الذي اعانه على تلك الاعمال هو ابلس ولا يقال ان محمداً صلى الله عليه وسلم لم دينه لعن ابلس فكيف يعينه ابلس لانه يقول ان المنكر الخبيث قد برى مني بشتم نفسه ليتوصل به الى ترويض خبيثه فهذه احتمالات عديدة في بيان انه لم يثبت بالدليل ان قاعل المعجزات هو الله تعالى المقام الثاني ان سلمنا ان قاعلها هو الله تعالى فلم قلتم انه تعالى فعلها لاجل

الحركة مسخرة فالجزم الملاصق لذلك يجب أن يكون في غاية العنونة واللاطفة وهو النار والذي يكون في غاية البعد يجب أن يكون في غاية البرودة والكثافة وهو الأرض والذي يلاصق النار وهو الهواء يكون تاليفاً في اللطافة والذي يلاصق الأرض يتلوها في الكثافة فهو ذاهو الوصف المحكم في ترتيب العناصر إلا أن هذا الكلام يقتضي أن يكون الأرض أبرد من الهواء وهو على خلاف قولهم وإن يكون النار في غاية الرطوبة لأن الرطوبة عندهم مفسرة بسهولة القبول للاشكال لا سهولة الاتصاف بالتهييز والالام يكثر الهواء رطبا (١) ثم زعموا أن هذه الأربعة قابلة للكون والفساد لأن النار عند انطفائهم تنقلب دوا الهواء إذا برد صار ماء ولذلك تجد مع قطرات الماء في طرف الكوز المبرد بالحد والماء ينقلب أرضاً كما يقوله أصحاب الأكسير (٢) وأما المركبات فزعموا أن هذه العناصر إذا اختلطت انكسرت صورة كل واحد منها بسورة كيميائية لا آخر فيحصل كيميائية متوسطة هي المزاج والمتكاملون قالوا الله له مقاومة له لول فإذا كان الأكسير صورة كل واحد منهما صورة الآخر فإن حصل الانكسار ان دفعه واحدة لم يحصل الأكسيرين في ذلك الزمان فيكون كل واحد من تين الكيفيتين في ذلك الآن منكسرا وغيره منكسر هذا خلف وإن لم يوجد ماء فهو محال لأن الله لول بعد غالب لا يقال الأكسير هو الصورة المقومة وهي باقية من غير انكسار والمنكسر هو الكيفية وهي قابلة للاشكال والاضعف لا يتحول الصورة لئلا ينكسر بواسطة الكيفية القاضية فيه وهذا تمام القول في الجواهر الجسمية (٣) والجواهر الروحانية هي التي

وأما بيان وجوب الحركة في الله - دة لا يتأتى إلا بقدرة متين أحدهما أن الجسم لا يتحرك إلا بميل وثانيهما أن الجسم البسيط يمتنع أن يكون فيه ميلان مختلف في الجهة ويمتنع أن يتحرك المحرك في حركة غير المستديرة فإذا فيه ميل مستدير ولا عائق له إلا أن الله تعالى في الحركة يجب أن يكون ذا ميل في جهة مخالفة لجهة ميل المتحرك وليس هناك جهة أخرى وكل ميل بلا عائق يقتضي حركة فإذا المحرك يتحرك على الاستدارة فهذه قدرات لا بد منها في بيان ما قصدناه رعي ما قصدناه

(١) أقول الحكما لا يزعمون أن حرارة النار مقتضاة حركتها الفلك بل إنما قالوا أنها مقتضاة صورتها وهي ذاتية وما يقبده الفلك يكون غريبا وإنما نقل ذلك عن قول الكبري وأمثاله وقد ذكر ابن سينا ذلك نقله عنه وقال أنه كان شديداً في الذنب وكذلك أقول في تعليل برودة الأرض وكثافتها بعد هادن الفلك وأما قوله هذا الكلام يقتضي أن تكون الأرض أبرد من الماء وهو على خلاف قولهم أيضاً فذهبوا إلى أن الأرض أبرد من الماء لأن النار في الأرض أبرد من الماء إنما قالوا الماء أبرد من الأرض حيث قالوا الكثافة مقتضاة البرودة حكموا بأن الأرض أبرد في نفسها لكونها أكثف وقلة الاحساس به الله دم نفوذها في المسام لكثافتها أيضاً وأما الرطوبة فإن كانت مفسرة بسهولة قبول الاشكال كان النقض بالنار وأرداع عليهم وإن كانت سهولة القبول محمولة عليهم فلا لأن المحمول بما يكرن أعم والحق أن النار مجتف وأيسر بياض بالله في المتأبل لما في الموجود في الماء

(٢) أقول عبارة ابن سينا هكذا وقد يحمل الأجساد الصلبة بالحرية مياهاً مائلة يرف ذلك أصحاب الحيل كما قد يجد مياهاً جارية تشرب بهارة صلبة والظاهر فيه أن أصحاب الأكسير يحملون الأجسام الصلبة مياهاً وأما كونه متفعلاً للطبيعة وإن كثير من مياه اليمون ينجم قد بهارة صلبة

(٣) أقول المتكاملون لا يقولون بوجوب مقارنة الله لول الله له الاقوم قلبه منكم فإن الاشاعة

التصديق ونقر برهوه  
اللائس مذهبين أحدهما  
أن أعمال الله تعالى  
وأحكامه غير ملزمة بشيء  
من الأغراض والدواعي  
والثاني أن أفعاله موقوفة

على الدواعي أما الأول فهو  
قول أهل السنة فعلى هذا  
التقدير يمتنع أن يقال أنه  
تعالى يفعل شيئاً لأجل شيء  
فكيف يقال مع هذا  
المذهب أنه يفعل المعجزات  
لأجل التصديق وأما  
الثاني وعد قوله من يقول

أنه لا بد في أفعال الله تعالى  
من الدواعي فعلى هذا  
القول كيف عرفت أنه  
لاداعي لله تعالى إلى خلق  
هذه المعجزات لتصديق

هذا المدعى وبيان من  
وجره أحد أفعال العالم  
محتمل هذه الأمور المتأداة  
قد كانت في أول حدوثها  
غير معتادة فله تعالى

فعل هذه المعجزات لتصغير  
أبصارها عما تالفت لعله  
بعد تكررها متطاوله  
لأن فلك البروج يتم  
وزرته في كل ستة وثلاثين  
ألف سنة مرة واحدة

وعلى هذا فتكون عادته أنه

يصل الى النقطة المعينة في كل ستة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة فهذا وان كان لا يحصل الا في هذه المدة الطويلة الا انه عادة والثالث انه لله تعالى خلق هذا المعجز معجزة لنبي آخر في طرف من أطراف العالم أو كرامة لولي أو معجزة أو كرامة لواحد من الخلق الساكنين في الهواء أو في البحار وكل ذلك محمول الرابع له تعالى أظهر هذه المعجزة على هذا المدعى مع كونه كاذبا حتى تشبه الشبهة وتقوى البلية ثم ان المكلف ان احترازه مع قوة الشبهة فانه يستحق الثواب العظيم وهذا هو الذي ذكرناه في حسن انزال المتشابهات فثبت ان على كل هذه التقديرات لا تدل المعجزة على صدق المدعى ثم اننا نختتم هذا الفصل بسؤال آخر فنقول الفعل اما ان يتوقف على الداعي أولا لا يتوقف فان كان الاول فحينئذ يتوقف صدور الفعل من العبد

لا تكون متميزة ولا حالة في المميز وقد عرفت ان الفلاسفة هم القائلون بها وعرفت اقسامها فنقول اما الحيولى وقد سبق لكلام فيها واما الارواح البشرية فسيأتي القول فيها ان شاء الله تعالى واما النفوس السماوية والعقول فهي الملائكة وقد تكلمنا على أدلتهم في اثباتها (١) والقول في الملائكة والجن والشياطين قال المتكلمون انها اجسام لطيفة قادرة على التشكل بأشكال مختلفة والفلاسفة وأوائل المعتزلة انكروا ذلك لانهم ان كانت لطيفة بمنزلة الهواء وجب ان لا يكون لها قوة على شيء من الالهال وان يفسد تراكمها ياد في سبب وان كانت كثيفة وجب ان نشاهددها والالجازان يكون بعضهم تناجسها ولا تراها والجواب لم لا يجوز ان تكون لطيفة بمعنى عدم اللون لا بمعنى رقة القوام سلمنا انها كثيفة يمكن بينا ان ابصار المكيف عند الحضور غير واجب واما الفلاسفة فقد زعموا انها لا متميزة ولا قائمة بالمميز ثم اختلفوا كثيرا ون قالوا انها ماهيات مخالفة بالنوع للارواح البشرية ومنهم من يقول الارواح البشرية التي كانت ابدانها ان كانت شديدة كانت شديدة الانجذاب الى ما يشاء كلهم من النفوس البشرية فتعلق بغير ما من التعلق بابدانها ونساجتها على افعال البشر فذلك هو الشيطان وان كانت خيرة كان الامر بالعكس (٢) خاتمة في احكام الموجودات والنظر من وجهين النظر الاول في الوحدة والكثرة (مقالة) كل موجودين فلا بد وان يكون متباينين بنفسه ثم المتكلمون انكروا كون التعيين أمرا ثبوتيا واحتجوا بما مور الاول انه لو كان التعيين أمرا ثبوتيا كان ساءا بالاسائر التعيينات في الماهية الماهية بالتعيين ويحتاج كل واحد منهم الى صاحب به بخصوصية فيلزم ان يكون للتعين تعين آخر الى غير النهاية الثاني وهو ان التعيين لو كان أمرا ثبوتيا لاسمح انضمامه الى الماهية بعدد جود الماهية لكان الماهية لا توجد الا بعد التعيين فان كان هذا التعيين هو الاول لزم الدور وان كان غيره كان الشيء الواحد معينا متعينا وهو حال الثالث وهو ان التعيين اذا كان أمرا مضافا للماهية استحتم ان يكون الوجود

يقولون لا مؤثر الا الله وان كان خصما وهم يلزمونهم القول به في وجود صفات الله تعالى وأكثر القائلين بالهله والمعلول لا يقولون بالمقارنة لقولهم ان ذلك يقتضي محالا وهو قصيل الحاصل اما الحكماء فيقولون بذلك وهما يكون قولهم الكاسر هو الصورة والمنكسر هو الكيفية بان الصورة تكسر بواسطة الكيفية فيعود المحذور صحيح فانه اذا كانت الصورة موجودة مع الكيفية كالمجموعه لا يمكن ان يكون كاسرا ومكسورا في حالة واحدة كلام يمكن في الكيفيتين والحق ان الكاسر هو الكيفية والمنكسر هو محالها ولذلك يحصل التوسط بين الماء الحار والبارد اذا امتزجا من غير حصول صورتين فيهما ولا يلزم منه محال

(١) أقول بان القائلين بالجوهر التي لا تكون متميزة ولا حالة فيه هم الفلاسفة فغيره فطر لان ابا القاسم البلخي من المعتزلة وأتباعه ذكروا أن الروح الانساني جوهر ليس له صفة التميز وابراد الحيولى ههنا على انها من الجواهر الروحانية ليس برضى عند القائلين بها واما النفوس السماوية والعقول لم يتكلم عليهم في هذا الكتاب مما يدل على اثباتها نعم أو رد حكايات الجرمانية فيها فقط وذ كرها عند سمة الجواهر على رأى الفلاسفة بامثالها فقط

(٢) أقول نقول عن المعتزلة أنهم قالوا الملائكة والجن والشياطين مقدون في النوع ومختلفون باختلاف أفعالهم أما الذين لا يفعلون الا الخير فرفهم الملائكة وأما الذين لا يفعلون الا الشر فهم الشياطين وأما الذين يفعلون تارة وهذا وتارة ذاك فهم الجن ولذلك عدنا ليس تارة من الملائكة وتارة من الجن وما نقله المصنف ظاهر



القائم بأحدهما والوجود القائم بالآخر لا يستلزم قيام الصفة الواحدة بمجاهاين بل يكون وجود  
أحدهما بغير وجود الآخر فيكون الشيء الواحد ليس بواحد بل اثنين ثم الكلام في ما كان في  
الاول ولا شيء من الواحد ليس بواحد بل أمور غير متناهية واحتج القائلون بكون التعيين أمرا ثبوتيا  
زائدا بان هذا الانسان يشارك الانسان الآخر في كونه انسانا ويخالفه في هوية فهو بية فهو بية مغايرة  
للانسانية وتلك الهوية صفة ثبوتية لان هذا الانسان موجود والمفهوم من هذا جزء المفهوم من هذا  
الانسان وجزء الموجود وجوده وقام المفهوم من هذا موجود (١) **مسئلة** في الغير ان امان يكونا متباينين أو  
مختلفين والمختلفان اما أن يكونا ضددين وهما الوصفان الوجوديان اللذان يمنع اجتماعهما الذاتيين  
كالسود والبياض واما أن لا يكونا كذلك كالسود والحركة واختلاف المتكلمون في الغيرين  
فلمعتزلة قالوا الشيطان وأصحابنا قالوا هما اللذان يمكن أن يفارق أحدهما الآخر اما يمكن أو بزمان  
أو وجوده وعدمه والخلاف لفظي محض أما المنة لان غدرهما بانهما اللذان يشتركان في الصفات  
لذاتية أو انهما اللذان يقوم كل واحد منهما مقام الآخر أو بسبب سدده وهذه العبارات مختلفة  
لان الاشتراك مرادف للمماثل والقيام مقام الآخر لفظ مسندة لغير حقيقة التماثل فيكون  
ذلك تعريفا للشيء بنفسه والحق ان هذه الماهيات متصورة تصور أوليا لان كل واحد يعلم  
بالضرورة ان السود يماثل السود ويخالف البياض وتصور المماثلة والمخالفة جزء ماهية هذا  
التصديق وجزء البديهي أولي أن يكون بديهي (٢) **مسئلة** يستحيل الجمع بين المثاليين عندنا  
وعند الفلاسفة خلافا لمعتزلة لتساوئ بتقدير الاجتماع لا يحصل الامتياز بالذاتيات والاقاوم والامنا  
كانا مثليين ولا بالعرض لان نسبة جميع العوارض الى كل واحد منهما ما على السوية فلا يكون  
كونه عارضا لأحدهما أولى من كونه عارضا للآخر فيكون عارضا لكل واحد منهما وحيث لا يبقى  
الامتياز بينهما بالذاتية فيكون الاثنان واحدا وهو محال احتج الخصم بان حكم الشيء حكم مثله فاذا

(١) أقول المجبة الاولى أوردها المنكلمين انما يتوجه على تقدير ثبوت تعيين كل يشترك فيه  
لتعيينات ولو كان كذلك لكان ماهية التعيين مشتركة فيهما فلم يكن تعينا والمراد هنا من التعيين  
ماهية المغايرة بين الميادين وهو لا يكون مشتركة فيهما وانما يقال على انفراد التعيينات التعيين أو ما به  
المغايرة قولنا عرضيا ومار كل واحد منهما من غير الآخر بنفسه بتعيين آخر فلا يلزم من ذلك أن يكون  
للتعيين تعين والجهة الثانية القائمة بان التعيين لو كان ثبوتيا لاستحال انضمامه الى الماهية اللاحقة  
وجود الماهية فليس بوارد لان التعيين هو الذي يوجد الماهية بسبب انضمامه اليها ولا يلزم من ذلك  
دور ولا ثبوت التعيين مرتين والجهة الثالثة القائلة بان وجود الماهية غير وجود التعيين فهما الاثنان  
بل أمور غير متناهية ليس بصحيح لان الماهية توصف بالوجود بسبب انضمامها بالتعيين وكما ان الماهية  
المعينة بوجود واحد

(٢) أقول الشيطان اما أن يفارق أحدهما الآخر بوجه من الوجوه أولا يمكن والاول  
ينقسم الى المثليين والمختلفين فاذا جعل الغيران شيئين فقط سهل الاقسام الثلاثة وان جعلها يمكن  
المفارقة خرج منها قسم واحد وهو الشيطان اللذان لا يمكن أن يفارق أحدهما الآخر أولا يمكن  
والقسم الاول على رأي من يقول ان صفات الله لا هي هو ولا غيره يصح تخرج الموصوف والصفة  
عن كونها غيرين على التفسير الثاني وهل هما شيان أم لانيه مختلفان وقد جدو زاطلاق الشيطان  
عليهما بالاحسن وأبى عن ذلك أصحابه

على داعية خلقها الله تعالى  
فيه وعلى هذا التقدير  
فيكون فعل الله تعالى  
موجبا لفعل العبد  
وقايل السبب فاعل  
السبب فاعال العباد مخلوقة  
لله تعالى ومراد منه وعلى  
هذا التقدير يكون خالق  
كل القبايل مع هو الله تعالى  
فكيف يمنع منه خلق  
المعيزة على يد الكاذب  
وان كان الثاني وهو ان  
الفعل لا يتوقف على  
الداعي فحينئذ يصح من  
الله تعالى ان يخلق هذه  
المعيزة لا لغير أصل  
وحيث تخرج المعيزة عن  
كونها دليلا على الصدق  
المقام الثالث ان سلما ان  
الله تعالى فعلها لا جعل  
تصديق المدعي فلم قلتم بان  
كل من صدقه الله تعالى  
فهو صادق وهذا انما  
يتم اذا ثبت ان الكذب  
على الله تعالى محال فاذا  
نفيت المحسن والقيح في  
أفعال الله تعالى فكيف  
تعرفون امتناع الكذب  
عليه تعالى الله عما يقول  
الظالمون علوا كبيرا واعلم  
ان الجواب حسن المقام

الاول ما بينا في باب  
المسائل فأتى أنه لا مؤثر الا  
قدرة الله تعالى وحده  
تبطل الاحتمالات العشرة  
التي كورة والمتمثلة لما  
قالوا بان العدم وجد فقد  
بطل عليهم هذا الطريق  
وعن المقام الثاني والثالث  
انه قد يكون الشيء جائزاً في  
نفسه مع ان العلم الضروري  
يكون حاصلاً لانه لا يقع  
الاتري ان حدوث شخص  
في هذه الحالة مع صفة  
الشخصية جازم مع اننا  
نقطع انه لم يوجد واذ ارادنا  
انساناً فممكنه ثم رأينا  
فانما يجوز ان الله تعالى  
أعدم لرجل الاول وأوجد  
ثانياً مثله في المورة  
والملقعة ومع هذا التجوز  
نقطع انه لم يوجد  
المعنى كذلك هيئتنا  
له كثره من الاحتمالات  
قائم الا انه تعالى أودع في  
هقولنا علماً ضرورياً  
وهو اننا متى اعتقدنا ان  
هذه المعجزات خلقها الله  
تعالى فريب دهوى هذا  
الدهوى فاننا لم بالضرورة  
انه تعالى انما خلقها ليدل  
على تدينه ذلك

كانت الاداة قابلة للالترجوه ان الاجتماع يوجب انقلاب الاثنين واحداً (١) **مسألة**  
زعم بعضهم ان الفيرين متغايران بمعنى وكذا المثلان والاضدادان والمختلفان اجتماعاً بالمفهوم من  
كون الله وادو البياض سواداً وبيضا ما غير للفهوم من كونهما غيرين ومختلفين وضدين  
وكذلك بان التغاير والاختلاف والتضاد حاصل في غير السواد والبياض وظاهره انه ليس أمراً  
سلبياً فهو أمر ثبوتي فثبت ان المتغايرين من متغايران بمعنى في وكذا المثلان مقابلان بمعنى في ثم قالوا ذلك  
المعنى لا يدوان بغاير غيره فغايرته لغيره معنى قائم به وهو انه لا يدوان يكون أمامه لا غير أو غاير  
له ومخالفاً ومما تلت مع غيره أو مخالفاً له معنى في قائم به ثم الكلام فيه كافي الاول وهو يوجب  
القول بما زال لانهاية لما قالوا ذلك وكلامنا في هذا الباب قد تقدم (٢) **مسألة** فنظر الثاني في العلة  
والعلول **مسألة** كون الشيء مؤثراً في غيره متصوراً ضرورياً لا بد منه لا بد منه العقول نعم لم  
من قولنا قطعاً للعدم وكسرت القلم والتمطيع والتكسيرة تأثير مخصوص فلما كان تصوراً لتأثير  
المخصوص بديهياً كان تصور معنى التأثير الذي هو قوة ما هيبة التأثير المخصوص أولى أن يكون بديهياً  
(٣) **مسألة** العدم لا يعمل ولا يعمل به لاننا جعلنا العلية والمعلولة وصفين ثبوتيين اسهل كون  
العدم علة ومعلولاً لاسهالة قيام الموجود بالعدم وان لم نقل به كان التأثير عبارة عن حصول  
الاشترع اثر وذلك يستدعي أصل الحصول وقالت الفلاسفة علة العدم عدم العلة لان الممكن  
دائر بين الوجود والعدم وكما يستدعي رجحان الوجود على الوجودية استدعي رجحان عدم  
علة عدمية والجواب أن العدم في محض فيستحيل وصفه بالرجحان (٤) **مسألة** المعول الواحد  
بالشخص يستحيل أن يمتدح عليه علمتان مستقلتان والادكان مع كل واحد منهما واجب الوقوع

(١) أقول عدم الامتياز لا يدل على الاتحاد بل غايته ان يدل على عدم العلم بالتغاير والحكم بان  
المثلين المجتمعين لا يميزان بالاعراض منقوض بالخراف الخطوط المجتمعة التي تصير عند الاجتماع  
نقطة واحدة في الوضع فانما الخراف خطوط متغايرة وكما هو كذلك من عوارضها والحكم بان  
الاجتماع يوجب انقلاب الاثنين واحداً دعوى مجردة عن بيان ومشايخ المعترلة يجوز واجمع المثلين  
وقالوا العلة في كون بعض الاعراض أشد من بعض هذا اجتماع الامثال من تلك الاعراض في محل  
واحد والذين يقولون باستحالة جمع المثلين ربما عدوها في المتضادين وحده لا يكون قدسة المتضادين  
الى المتضادين وغير المتضادين تسمية عام الى خاصين لان المثلين ايضا يدخلان في المتضادين وحده  
ينبغي أن يقسم الغيران الى المتضادين والمختلفين والمتضادين الى المثلين والى غيرهما  
(٢) أقول هذه القول نسوب الى قدماء المتأخرين وقد مر كلام القائلين بقيام الاعراض بالاعراض مرة  
بعد مرة الى ما لا نهاية مثل معدود وغيره والحق ان هذه الامور اعتبارات عقلية يعتبرها العقل  
في أمور معقولة وللعقل أن يجعل تلك الاعتبارات أموراً معقولة ويعتبر فيها تلك الاعتبارات  
مرة بعد أخرى ولذلك أن يقف العقل ولم يظن التزم لذلك وهو بالمعنى

(٣) أقول هذا المعنى هو الذي يسمى بالفلافة بالفعل والانعزال للذين حدها المصنف في الاعراض  
النسبية وأنكر وجودها وكرانها وكرانها وجوداً في التماسل في كل واحد منهما  
(٤) أقول العدم المطلق لا يعمل ولا يعمل به اما العدم المقيد بما يعمل ويعمل به كما يقال عدم علة الفقر  
وعدم الغذاء للصبيان الصحيح علة الجوع ومن ذلك الباب قوام عدم العلة علة عدم العلول وفي قوله  
وان لم يقل به يعني بكون العلية والمعلولة وصفين ثبوتيين كان التأثير عبارة عن حصول اثره وضع  
نظر لان التأثير حصول اثره غير مؤثر بشرط كونه عام وجودين في الخارج أو مطلقاً والكلام في

فيمتنع استناده الى الآخر فيستغن بكل واحد منهما عن كل واحد منهما وهو محال (١) **مسئلة**  
 المعلولان المتماثلان يجوز تعليلهما بعائتين مختلفتين خلافا لاكثرهما بالنسبة الى السواد والابيض  
 مع اختلافهما يشتركان في المخالفة والمضادة احتجوا بان افتقار المعلول الى العلة المعينة ان كان  
 لها هيئة أو شيء من لوازمها فوجب في كل ما يساوي ذلك المعلول أن يفتقر الى مثل تلك العلة وان لم  
 يكن شيء من لوازم تلك الماهية كانت تلك الماهية غنية عن تلك العلة والغنى عن الشيء يستحيل  
 تعليله به والجواب أن المعلول لما هيته مفتقر الى مطلق العلة وتعين العلة انما جاء من جانب  
 العلة لا من جانب المعلول (٢) **مسئلة** العلة الواحدة يجوز أن يصدر عنها أكثر من معلول واحد  
 عندنا خلافا للفلاسفة والمعتزلة لنا أن الجسمية تقتضي الحصول في المكان وقبول الأعراض  
 احتجوا بان مفهوم كونه مصدر الابداع للمعلولين غير مفهوم كونه مصدر للاخرى فالفهمان  
 المتغايران ان كانا داخلين في ماهية المصدر لم يكن المصدر مفردا بل يكون مركبا وان كانا خارجين  
 كما في المعلولين فيكون الكلام في كيفية صدورهما عنه كالكلام في الاول فيغضى الى التسلسل  
 وان كان أحدهما داخلا والآخر خارجا كانت الماهية مركبة لان الداخل هو جزء الماهية  
 وماله جزء كان مركبا وكان المعلول أيضا واحدا لان الداخل لا يكون معلولا والجواب ان مؤثرية  
 الشيء في الشيء ليست صفة ثبوتية على ما بيناه واذا كان كذلك بطل أن يقال انه جزء الماهية أو خارج  
 عنها (٣) والذي يدل عليه وهو أن مفهوم كون النقطة محاذية لهذه النقطة من الدائرة غير مفهوم كونها  
 محاذية للنقطة الأخرى ولم يلزم من تغير هذه المفهومات كون النقطة مركبة وكذا مفهوم كون  
 الاف ليس (ب) مغاير لمفهوم ليس (ج) ولم يلزم من تغير هذه السلوك وقوع الكثرة في الماهية  
 فكذا ههنا (٤) **مسئلة** العلة العقلية يجوز أن يتوقف ايجابها الاثرها على شرط منفصل خلافا

وجودها الخارجى وهو لم يرد في اليان غير تبديل لفظ العلية بالتأثير قوله وذلك يستدعى أصل  
 الحصول يقال عليه يستدعى الحصول الخارجى ولو كان التأثير ايجادا أما اذا كان أعم من الابداع فلم  
 يستدعه قوله المعدوم نفي محض فيستحيل وصفه بالوجوب الجواب ان الممكن الذي لا يعتبر به وجود  
 ولا عدم ليس بنفي محض وبساوى نسبته في الطرفين يحتاج في ثبوت كل واحد منهما الى مرجع  
 عتلا وهو مرادهم من العلية

(١) أقول هذا صحيح اذا كان المراد من الاجتماع والاستقبال كون كل واحد من العلتين تاما بالفعل  
 أى مشتملا هذا على العلل الأربعة وشرايطها

(٢) أقول الحاصل ان المعلول مفتقر الى ما يشترك فيه العلل من حيث هي علل لا الى خصوصياتها  
 (٣) أقول الاشعرية قالوا الصفة الواحدة لا تقتضى أكثر من حكم واحد اما الذات الواحدة فلم  
 يقولوا ذلك فيه اذ لم يقولوا بعلية ما عدا الاضارب والمعتزلة والاسلافه قالوا بذلك في الذوات أيضا  
 وصاحب الكتاب خالف الكل والحصول في المكان وجودى ومعلول للجسمية من باب التأثير  
 وقبول الأعراض ليس بوجودى عنده وان كان وجوديا لكنه من باب التأثير وهم لا يمنعون كون  
 العلة الواحدة مع كونها فاعلة كونها منفصلة فليس هذا الدليل بصحيح ودليلهم غير مبنى على  
 كون المؤثرية ثبوتية بل مفهومه ان مؤثرية المؤثر الواحد فى أثر لا يكون من جهة مؤثرية في  
 غير ذلك الاثر ثم الجهتان اما داخلتان أو غير داخلتان الى آخره

(٤) أقول الاضافة والسلب لا يعقلان فى شيء واحد وعندهم ان العلة الواحدة لا يصدر عنها شيان  
 من حيث انها واحدة ولا يمنعون صدور شيئين بقبلهما ما قالان عنها فلا يتوجه النقص بالاضافة

القائل ألا ترى ان قوم  
 موسى لما أنكروا نبوته  
 فأنه تعالى ظلال الجبل  
 عليهم فكلامهم وبالمخالفة  
 قرب الجبل منهم وصار  
 بحيث يقع عليهم - هم وكلامهم  
 هو بالاطاعة والايان  
 تباعد الجبل عنهم فكل  
 من انصف علم ان كل  
 من رأى هذه الحالة علم  
 بالضرورة ان ذلك يدل  
 على التصديق فهذا هو  
 الجواب المعتمد فى هذا  
 الباب ومتى ضمنت الى  
 هذه الطريقة ما نرى رناه  
 فى الطريقة الثانية بلغ  
 المجموع مبلغا كافيا  
 فى اثبات المطلوب

### المسئلة الثالثة

فى ان الانبياء أفضل من  
 الاولياء ويدل عليه النقل  
 والعقل اما النقل فقوله  
 عليه السلام فى أبى بكر  
 رضى الله عنه - والله ما  
 طلعت الشمس ولا غربت  
 بعد النبىين أفضل من أبى  
 بكر فهذا يدل على ان أبى  
 بكر رضى الله عنه أفضل  
 من كل من ليس بنبى وانه  
 دون كل من كان نبيا  
 وهذا يقتضى ان تكون

الانبياء أفضل وأرجح حالا  
من غيرهم وأما العقل فهو  
ان الولي هو الكامل في  
ذاته فقط والنبى هو الذى  
يكون كاملا ولا يكمل  
ومعلوم ان الثانى أفضل  
من الاول فان ادعى بعض  
الجهلة الثانى كملت طائفة  
من الناقصين فليمنظر في  
ان أصحابه أكثر عددا  
وفضيلة أم أصحاب محمد  
صلى الله عليه وسلم فان  
راى قومه بالنسبة الى  
قوم محمد صلى الله عليه وسلم  
في العدد والفضل - ملته  
كالقطرة بالنسبة الى البحر  
علم حينئذ انه عدم بالنسبة  
اليه

### المسئلة الرابعة

المختار عن - سدى ان الملك  
أفضل من البشر ويدل  
عليه وجوه أحدها انه  
تعالى لما أراد أن يقرر  
عند الخلق عظمته استدل  
بكونه إلهيا للسموات  
والارض وما بينهما فقال  
في سورة عم رب السموات  
والارض وما بينهما الرحمن  
لا يعلو كونه منه خطا با ثم  
انه لما أراد الزيادة في تقرير  
هذا المعنى قال بعده يوم

لاصحابنا ان الجوهر يوجب قب- ول الاعراض باسرها لكن صحة كل عرض مشروط بانتفاء  
ضده من المحل (١) **مسئلة** العلة العقلية يجوز ان تكون مركبة هندا خلافا لاصحابنا ان العلم  
بكل واحد من المقدمتين لا يستلزم العلم بالنتيجة والعلم بهما يوجب العلم بالنتيجة وكذا كل واحد من  
أحاد العشرة لا يوجب صفة العشرية ومجموع تلك الأحاد يوجب العشرية واحتموا عليه بان واحدا  
للمل يوجب فالمجموع لا يوجب أيضا لان الماهية باقية كما كانت والجواب النقص وبالله التوفيق (٢)  
**الركن الثالث في الالهيات والنظر في الذات والصفات والافعال والاسماء**  
(القسم الاول في الذات)

قد عرفت ان العالم اما جواهر واما اعراض وقد يستدل بكل واحد منهما على وجود الصانع اما بامكانه  
أو حدوثه فهذه وجوه أربعة الاول الاستدلال بحدوث الاجسام وهو طريقا للتحليل عليه السلام في  
قوله لا أحب الآفان وتحريره ان العلم محدث وكل محدث فله محدث الاول تقدم وأما الثانى فالدليل  
عليه ان المحدث ممكن وكل ممكن فله مؤثر اما ان المحدث ممكن فلان المحدث هو الذى كان معدوما ثم صار  
موجودا وما هذا شأنه كانت ماهيته قابلة للعدم والوجود ولا معنى لما يمكن الا هذا واما ان الممكن لا يبدله  
من مؤثر فقد تقدم (٣) فان قيل الكلام على هذه المقدمات قد تقدم الاعلى قولنا ان كل محدث ممكن  
(قوله) المحدث كان معدوما ثم صار موجودا فيكون قابلا للعدم والوجود لا محالة قلنا من مذهبكم  
ان الله - عدم ليس بشئ لا عين ولا ذات بل كان نفيا محضا واذا كان كذلك استحال الحكم عليه  
بالقبول والاقبول سلما صحة الحكم عليه لكن لم لا يجوز ان يقال انها حين كانت معدومة كانت  
واجبة العدم لعينها ثم في زمان وجودها صارت واجبة الوجود لعينها فتقريره ان الشئ بشرط كونه  
مسموقا بالعدم لا يجوز في العقل فرض تقدمه لا الى الاول والالزم صحة كون الشئ مع كونه مسموقا  
بالعدم ازايما وذلك محال فاذا لصحة وجوده رداية تقبل تلك الصحة كان متمتع بالذات ثم انقلب بمكانه بالذات  
واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال كان متمتع بالذات ثم انقلب واجبا بالذات والجواب أن قوله الله كان قابل  
للو جود والعلم لا نفعي به ان تلك الماهية متغيرة حالة الوجود والعلم بل نفعي به أن الماهية لا تمتنع  
في العلم - قل بقاؤها كما كانت ولا يمتنع في العلم - قل بطلانها (قوله) لم لا يجوز ان تكون الماهية متمتعة

والسلب عليهم

(١) أقول نفاة الاحوال من الاشاعرة لا يقولون بالعلة والمعلم اول ومثبتوها يقولون بالمعاني الموجبة  
لاحكام في محالها وهي عندهم - علم تلك الاحكام واجبا بالاية وقف على شرط والجوهرية عندهم -  
ليست من المعاني ولا يردها عليهم - هم باقضى بل المعاني عندهم محسوسة وذلك ان الصفات عندهم اما  
صفات نفسية واما صفات معنوية أما النفسانية فهي ما يلزم نفس الموصوف ويبقى معها ما بقيت  
كالهيزل والجوهر والمعنوية ما تكون معللة بمعنى كالعالمية المعللة بالعلم والعلم عندهم معنى هو علة له يكون  
محله عالما ومخالفة صاحب الكتاب اياهم من غير تعرض لموضع الخلاف

(٢) أقول قد مر ان الاشاعرة لا يقولون بعلية العلم بالمقدمات العلم بالنتيجة بل يقولون ان الله يخلق  
العلم بالنتيجة على سبيل اجراء العادة وكل ما يورده المصنف في هذا الموضع مثالا للعلة ليس عندهم  
علة وأما مجموع الآحاد فهو نفس العشرة والعال عندهم المعاني المذكورة وليس شئ منها يتركب فاذا  
هذا الخلاف يرجع الى اللفظ

(٣) أقول المتأخرون من المتكلمين يقولون الحكم بان كل محدث فلا يبدله من محدث بديهي غير  
محتاج الى الاستدلال بامكانه على احتياجه الى المحدث

لذاتها في وقت ثم تنقلب واجبة لذاتها في وقت آخر قلنا هب ان الامر كذلك لكن حصول الامتناع يتوقف على حضور وقته المخصوص وحصول الوجوب يتوقف على حضور الوقت الآخر والماسية من حيث هي هي مع قطع النظر عن الوقتين لا يبقى لها الا القبول (قوله) الممكن المأخوذ بشرط كونه مسبوقا بالعدم المحضة وجوده اول قلنا لا نسلم والالزام ان يكون فرض دخوله في الوجود قبل ذلك الوقت بلحظة يوجب صيرورته أزليا وذلك محال بالبديهة (١) النظر الثاني الاستدلال بالامكان وتقريره ان يقيم الدلالة على أن واجب الوجود يستحيل أن يكون أكثر من واحد ثم يشاهد في الاجسام كثرة ممكنة وكل ممكن فله مؤثر على ما مر الطريق الثالث حدوث الاعراض مثل ما نشاهد من انقلاب النطفة علقية ثم مضغعة ثم لحما ودما فلا بد من مؤثر وليس المؤثر هو الانسان ولا أبواه ولا بد من شيء آخر لا يقال لم لا يجوز أن يكون المؤثر هو القوة المولدة المركوزة في النطفة لانا نقول تلك القوة ما أن يكون لها شعور واختيار في التكوين واما أن لا يكون الاول باطل والا كانت النطفة موصوفة بكمال القدرة والحكمة وهو معلوم الفساد بالبديهة والثاني أيضا باطل لان النطفة اما أن تكون جسمًا متشابه الاجزاء في الحقيقة واما أن لا تكون كذلك فان كان الاول لزم أن يخلق النطفة مرة لان القوة البسيطة اذا أثرت في المادة البسيطة لا بد وأن تفعل فعلا متشابهًا وهو الكرة وهذا هو الذي عليه تعويل الفلاسفة في كرية البسائط وان كان الثاني كانت النطفة مركبة من البسائط وكل واحد من تلك البسائط يكون القائم بها قوة بسيطة وذلك يقتضي الكروية فيلزم أن تخلق النطفة مرات مضمومة بعضها الى البعض ولما بطل ذلك علمنا أن المؤثر في خلق أبدان الحيوانات والنبات مؤثر حكيم الطريق الرابع امكان الاعراض وتقريره أن نقول الاجسام متساوية في الجسمية فاختصاص كل واحد منها بما له من الصفات يكون جائرا لان كل ما صرح على الشيء صرح

(١) أقول جوابه عن اعتراضه بان المعلوم في محض فكيف يكون قابلا لعدم والوجود ليس كما ينبغي فان قوله والماسية لا يمتنع في العقل بقاؤها كما كانت ولا يمتنع في العقل بطلانها معناه ان الماسية كان لها وجود جائز الاستمرار حال البقاء استمرار الوجود في الازمنة المقدرة والحقيقة وأيضا معني بطلانها ان الماسية تصير نفيا محضا وذلك غير معقول على الجواز ما تعقل الماسية من غير أن يفرض معها وجود أو عدم ثم نقول ان تلك الماسية المعقولة يمكن أن يكون مع الوجود الخارجي ويمكن أن لا يكون معه وقوله لم لا يجوز أن يقال انها كانت واجبة لعدم اعلمنا الجوابه عن ذلك بقوله هب ان الامر كذلك لكن الامتناع متوقف على حضور وقت وكذلك الوجوب فالماسية من حيث هي لا يبقى لها الا القبول ليس من الانصاف فان السابق الى الفهم من كلامه انه سلم الاعتراض ثم أجاب بوجه آخر وليس مراده ان الامتناع والوجوب ليسا لعين الماسية بل لحضور غيرهما معها وأما القول بان صحة وجود المحدث له لذاته وقبلها كان ممتنعًا لذاته ثم انتطب ممكنًا لذاته فجوابه عنه بالمنع المطلق وبيانه بانه لو كان كذلك لزم من فرض حدوثه قبل تلك البداية كونه أزليا ليس أيضا بسديد لما مر في مسألة الحدوث في تفسير الاول والثاني الصحيح البداية لصحة وجود المحدث يلزم من جهة حدوثه لذاته وتعيين وقت الحدوث يلحقه من خارج ليست غير الحدوث وقبل البداية له امتناع بالغير أي يمتنع لكونه قبل صحة بدايته ومع توهم عدم تلك البداية يمكن أن يكون له بداية أخرى قبلها ولا يلزم من ذلك صيرورته أزليا مع ان الصحة التي له لذاته أزلية

يقوم الروح والملائكة صغلا لا يتكلمون الا من أذن له الرحمن وقال صوابا ولولا ان الملائكة أعظم المخلوقات درجة والامنا صغ هذا الترتيب الثاني انه تعالى قال والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وهذاهو الترتيب الصحيح لان الاله هو الموجود الاشرف ويتلو في درجته الملائكة ثم ان الملك يأخذ الكتاب من الله تعالى ويوصله الى الرسول وهذا يقتضي ان يكون الترتيب هكذا الاله والملك والكتاب والرسول وهذا هو الترتيب المذكور في القرآن وهو يدل على شرف الملك على البشر الثالث ان الملائكة جواهر مقدسة عن ظلمات الشهوات وكدورات الغضب قطعا وطعامهم التسبيح وشربهم التهاويل والتفديس وانهم يذكرون الله تعالى وفرحهم بعبودية الله تعالى فكيف يمكن مناسبتهم بالوصوف بالشهوة والغضب الرابع ان



على مثله والامكان محوج الى المؤثر على ما تقدم (١) **المسئلة** مدبر العالم ان كان واجب الوجود فهو المطلوب وان كان جائز الوجود افتقر الى مؤثر آخر فاما ان يدور أو يتسلسل أو ينتهي الى واجب الوجود وهو المطلوب أما بطلان الدور فلان الشيء اذا احتاج الى غيره كان المحتاج اليه متقدما في الوجود على المحتاج فلو افتقر كل واحد منهم الى الآخر لكان كل واحد منهما متقدما في الوجود على الآخر فيلزم أن يكون كل واحد منهما متقدما على الآخر على نفسه ومن تقدم المتقدم متقدم فالتسلسل متقدم على نفسه هذا خلاف وأما بطلان التسلسل فلان مجموع تلك الامور التي لانهاية لها مفتقر الى كل واحد منها وكل واحد منها ممكن والمفتقر الى الممكن ممكن فالجموع ممكن وكل ممكن فله مؤثر فالجموع له مؤثر والمؤثر ما بنفس ذلك المجموع أو امراد اخلافه أو امراد خارج عنه والاول باطل لان المؤثر متقدم على الاثر ولو كان المجموع مؤثرا في نفسه يلزم كونه متقدما على نفسه وهو محال والثاني باطل لان كل واحد من احوال ذلك المجموع فانه لا يكون علة لنفسه ولا لعلة ولا يلزم تقدم الشيء على نفسه واذا لم يكن علة لنفسه ولا لعلة لم يكن علة لذلك المجموع فثبت أنه لا بد لذلك المجموع من علة خارجة عنه والخارج عن جميع الممكنات لا يكون ممكنا بل يكون واجبا فثبت وجوب انتهاء الممكنات بأسرها الى الواجب وبقي ثبت كونه واجبا لله فثبت أنه أزلي قديم باق أبدى (٢) فان قيل لم لا يجوز أن يقال مدبر العالم ممكن الوجود اكن الوجود به أولى فلاجل

(١) أقول بعض هذا الكلام وهو الطريق الثاني خطابي وليس يدل على ان للعالم صانعا بل يدل على احتياج كل ممكن أو حادث من أجزاء العالم الى مؤثر ولا يدل على ان الجميع محتاج الى مؤثر وذلك لا يمكن الا بالرجوع الى الطريق الثاني وقوله ان كانت النطفة مركبة من بسائط والمؤثر غير ذي شئ ورزق أن يكون المختلف مرات مضمومة بعضها الى بعض ليس بشيء لان البسائط حال الامتزاج لا يجب أن تقتضي ما يقتضي كل واحد منها حال الانفراد

(٢) أقول في ابطال التسلسل موضع نظر وذلك انه أثبت للمجموع الامور الغير المتناهية مؤثرا بسبب احتياج المجموع الى أحاده وانما يجب من ذلك أن يكون للمجموع مؤثرات لانهاية لها هي الآحاد واذا لم يكن كل واحد من تلك الآحاد علة لنفسه ولا لعلة يلزم أن لا يكون علة بانفراده للمجموع ولا يلزم أن لا يكون هو مع سائر الآحاد علة بل الحق ذلك وحينئذ يكون علل المجموع داخلية فيه ولا يلزم من ذلك أن يكون علة للمجموع خارجة فلا يتم مطلوبه وفي قوله واذا لم يكن علة لنفسه ولا لعلة لم يكن علة لذلك المجموع نظر لانه اذا اراد انه لم يكن علة تامة كان صحيحا لاننا فرضنا مجموعا مؤثرا من واجب وممكن هو معلول لم يكن الواجب علة لنفسه ولم يكن الممكن علة لانفسه ولا لعلة ومع ذلك يكون كل واحد منهما جزءا من علة المجموع ولا يكون لذلك المجموع علة خارجة منه وأما اثبات امتناع ما لانهاية له في الوجود بدليل القطع كقوله في الكتب الحكيمية فلا يتم والدليل هو أن يقتض من غير المتناهي جملة متناهية وتوهم تطبيق الباقي على المجموع قبل النقصان ويقال لا بد من أن يكون احدي الجملتين أنقص من الاخرى بعدد متناه فيكون الجملتان غير متناهيتين كما مر بيانه وانما لا يتم جعل ما قلنا في الحوادث ويتم جعل ما مر وهو أن يكون من مدبر العالم الى ما لانهاية له جملة من العلل غير متناهية مترتبة كلها موجودة والجملتان متطابقتان في الخارج من غير احتياج الى توهم ومتساويتان في الجانبي الذي يلي العالم ومن الواجب أن يكون جملة العلل زائدة على جملة العلولات الواحدة من العلل في الجانبي الآخر الذي فرض غير متناهية ويلزم من ذلك انقطاع العلولات قبل انقطاع العلل المقتضى لنتائجها مع فرضها غير متناهية ومن ذلك خلف فاذن كون العلل غير متناهية محال فالنسبة محال

الافلاك تجري مجرى  
الابدان لا تسلسل  
والدكوا كب تجري مجرى  
القلوب ونسبة البدن  
الى البدن والقلب الى  
القلب كنسبة الروح الى  
الروح في الاشراف  
والصفاء

**المسئلة الخامسة**  
في اثبات وجوب عصمة  
الانبياء عليهم السلام في  
وقت الرسالة و يدل عليه  
وجوه أحدها ان كل من  
كانت نعمة الله تعالى عليه  
أكثر كان صدوره للذنوب  
منه أقيح وأخس ونعمة  
الله تعالى على الانبياء  
أكثر فوجب ان تكون  
ذنوبهم أقيح وأخس من  
ذنوب كل الامم وان  
يسبق حقهم من الزجر  
والنوب ينفرد ما يستحقه  
جميع عصاة الامة وهذا  
باطل فذلك باطل الثاني  
انه لو صدر الذنب منه لكان  
فاسقا قاولو كان فاسقا  
لوجب ان لا تقبل شهادته  
لقوله تعالى ان جاءكم فاسق  
ببنا فتيقنوا واذا لم تقبل  
شهادته في هذه الاشياء  
الحقيرة فبان لا تقبل في

هذه الاولوية تستغنى عن المؤثر سلما ان الوجوب بالنسبة اليه كعدمه لكن لم قلت انه يفتقر الى السبب  
بيانه ان عمله الحاجة الى المؤثر هو الحدوث لا الامكان فاذا كان ذلك المؤثر قد عمال يحتاج الى المؤثر  
سلما انه لا بد من سبب فلم قلت ان الدور باطل (قوله) ولان العلة قبل المعلول فيلزم أن يكون كل  
واحد منهما قبل نفسه قلنا تدعى القبلية بالزمان أو بالذات أو بهي آخرفان غنيت به الاول فهو  
باطل لانه لا معنى لكون الشيء مؤثرا في الغير الا صدور اثر عنه على ما تقدم فقبل صدور الاثر عنه  
يستحيل أن يكون مؤثرا واذا كان كذلك استحال تقدم العلة على المعلول بالزمان وان غنيت به التقدم  
بالذات فنقول تعني بالتقدم بالذات كونه مؤثرا فيه أو تعني به أمر آخرفان غنيت به المؤثر كان قولك  
لو كان كل واحد منهما مؤثرا في الآخر لكان كل واحد منهما متقدما على الآخر لا ما لا شيء على نفسه  
وان غنيت به أمر آخرفلا بد من بيان ماهية ذلك التقدم لئلا يمكن من اقامة الدلالة على ان الشيء يستحيل  
أن يكون متقدما على نفسه بذلك المعنى سلما فساد الدور فلم قلت ان التسلسل باطل (قوله) ذلك المجموع  
مفتقر الى كل واحد من تلك الاحاد قلنا لان سلم انه يصح وصف تلك الاسباب والمسببات بانه مجموع وكل  
لان هذه الالفاظ مشعرة بالتناهي فلا يصح اطلاقها الابعة مثبتات التناهي وهو أول المسئلة  
سلما انه يصح وصفها بذلك لئلا نقول ان دل ما ذكرته على فساد التسلسل فلهنا ما يدل على صحتها  
بيانه وهو ان هذه الحوادث المحسوسة لا بد لها من مؤثر فلو مؤثر فيها اما أن يكون محدثا أو قديما فان  
كان محدثا فالكلام فيها كالكلام في الاول فاما أن يتسلسل فيكون ذلك اعترافا بصحة التسلسل أو  
ينتهي الى تقديم وذلك هو القسم الثاني من القسمين المذكورين فنقول تأخير ذلك القديم في ذلك  
الحادث اما أن يتوقف على شرط حادث أولا يتوقف فان لم يتوقف على شرط لزم من قدم المؤثر قدم  
هذا الحادث والالكان نسبة صدور الاثر عن المؤثر كنسبة لا صدور عنه وان لم يفتقر صدره عنه  
الى مرجع منفصل فقد ترجع الى مرجع الممكن لاعتنا سبب وذلك بسبب اثبات الصانع وان افتقر لم يكن  
المؤثر التام قبل حصول ذلك المنفصل المرجع مؤثرا تاما هذا خلاف واما أن يتوقف على شرط فذلك  
الشرط ان كان قد عايد الاشكال وان كان محدثا فاما أن يكون مقارنا لذلك الحادث أو سابقا عليه  
فان كان مقارنا فالكلام في حدوثه كالكلام في الاول فان كان شرط حدوثه هو الحادث الاول لزم الدور  
وان كان شرط حدوثه حادثا آخر لزم التسلسل واما ان كان شرط حدوث ذلك الحادث حادثا سابقا  
عليه فنقول حال حدوث ذلك السابق لم يكن القديم مؤثرا بالفعل في الحادث اللاحق وعندئذ فانه  
يصير مؤثرا فيه بالفعل فتلك المؤثرية تحكم حادث لا بد لها من مؤثر فان كان هو الحادث الذي عدم  
الآن لزم تعليل الوجود بعدم وهو محال وان كان هو الحادث الذي حدث به لزم الدور وان كان حادثا  
آخر لزم التسلسل فظهر أنه لا بد من التزام التسلسل سلما بصحة دلائلهم على وجود واجب الوجود لكنه  
معارض بوجهين آخرين الاول اننا لو فرضنا وجود واجب الوجود لكان وجوده اما أن يكون مساويا  
لوجود الممكنات واما أن لا يكون والقسم الثاني باطل لما تقدم من الدلائل على كون الوجود مفهوما  
واحدا والاول ايضا باطل لان ذلك الوجود اما أن يكون عارضا لما هيته أولا يكون فان كان الاول  
كان ذلك الوجود محال فاعلم ان كانت تلك الماهية كان المعدوم علة للموجود وهو محال  
وان كان غيرها كان واجب الوجود مفتقرا الى وجوده الى سبب منفصل هذا خلاف وان لم يكن ذلك  
الوجود عارضا لما هيته وهو محال لانه على هذا التقدير يكون تمام حقيقة مساو بالوجود الذي هو  
وصف عارض لما هيته وكل ما يصح على الشيء يصح على مثله فيلزم أن يصح على ماهيته كل ما يصح على  
وجودنا فيكون وجوده ممكنا ومحدثا وهو محال الثاني انه لو كان واجب الوجود لكان قد عايد

اثبات الايمان بالعاقبة الى  
يوم القيامة كان أولى وهذا  
باطل فذلك باطل الثالث  
انه تعالى قال في حق محمد  
صلى الله عليه وسلم  
فاتبعوه لعلكم تفلحون  
وقال تعالى قل ان كنتم  
تحبون الله فاتبعوني  
يحبيكم الله فلو اتى بالمعصية  
لوجب علينا بحكم هذه  
النصوص متابعتها في فعل  
ذلك الذنب وهذا باطل  
فذلك باطل وأما جميع  
الآيات الواردة في هذا  
الباب فاما أن تحمل على  
ترك الافضل أو ان ثبت  
كونه معصية لا محالة فذلك  
افتراق قبل النبوة

#### المسئلة السادسة

في أن نبينا أفضل من  
سائر الانبياء عليهم السلام  
ويدل عليه النقل والعقل  
أما النقل فهو انه تعالى  
وصف الانبياء بالاصاف  
الحميدة ثم قال لهمد صلى  
الله عليه وسلم أولئك الذين  
هدى الله فبهم اهداهم اقتده  
أمره بأن يقتدى بهم  
بأسرهم فيكون آتيا به  
والا يكون تاركا للامر  
ومارك الامر عاصي وقد

والمعقول من القديم هو الذي لازمان يفرض موجودا فيه الا وقد كان موجودا قبل تلك القبلية قبلية زمانية على ما تقدم بيانه في باب القديم والمحدث فيه يلزم من قدم الله تعالى قدم الزمان وذلك محال لا يقال تقدم الباري تعالى على العالم بزمان مقدرا لزمان محقق وتفسيره ان الله تعالى تقدم على العالم بما لو كان هناك زمان لما كان لذلك الزمان اول لان نقول تقدم الباري تعالى على العالم اذا كان حاصل في نفس الامر محققا وذلك التقدم لا يتحقق الا بواسطة الزمان استحالة كون الزمان مقدرا بل لا بد وأن يكون محققا والجواب قوله لم لا يجوز ان مدبر العالم جائز الى وجوده كن الوجود به أولى قلنا قد تقدم (قوله) هب انه جائز الى وجوده على التساوي لكن انما يحتاج الى المؤثر لو كان محدثا قلنا ببيان ان علة الحاجة هي الامكان فقط (قوله) ما الذي عينت بتقدم العلة على المعلول قلنا العقل مالم يفرض للمؤثر وجوده استحالة أن يحكم عليه بكونه مؤثرا في الغير ومرادنا من التقدم هذا القدر (قوله) لا يمكن وصفه بكونه كالا ومجموعا الا اذا ثبت كونه متناهيا قلنا سائر ادنا من الكل والمجموع تلك الاسباب والمسببات بحيث لا يبقى واحدا منها خارجا عنها (قوله) المؤثر في حدوث الحوادث اليومية اما القديم او المحدث قلنا قد بينا ان المؤثر هو الصانع اقدم المختار وان المختار يصح منه ترجيح أحد الجائزين على الآخر لا مرجح (قوله) واجب الوجود اما أن يكون وجوده عين ماهيته أو غيرهما قلنا بل عين ماهيته وقد تقدم الجواب عن أدلتهم على أن الوجود مشترك فيه (قوله) يلزم من قدم الله تعالى قدم الزمان قلنا اذا حاز أن يكون تقدم بعض أجزاء الزمان على البعض لا بالزمان فلم لا يجوز تقدم ذات الله تعالى على العالم لا بالزمان (١) صانع العالم موجود خلافا للملاحدة لعنهم الله تعالى لما لم يكن موجودا

(١) أقول قوله في معارضته دليل ابطال التسلسل باثبات صحة ان كانت المؤثرية في الحادث اللاحق موقوفة على عدم الحادث السابق لزم تعليل الوجود بعدم وهو محال وجوابه الصحيح ان يقال عدم الحادث السابق شرط به يتم المؤثر في الحادث اللاحق والعديدات يجوز ان تكون شروطا كما مر بيانه وقوله في الجواب عن ذلك انما يبين ان المؤثر هو الصانع القديم المختار وان المختار يصح منه ترجيح أحد الجائزين على الآخر لا مرجح فيه نظرقانه لم يبين الى الآن كون المؤثر مختارا وانما سيبينه فيما بعد بناء على حدوث العالم فان بني حدوث العالم على كونه مختارا لزم الدور وأيضاً ادعاء ان المختار يصح منه ترجيح أحد الجائزين لا مرجح غير مسدود فان المختار هو الذي يكون قوله تبعا لارادته وداعية لان يكون الفعل على واقعائه اتفاقا والداعي يكفي في الترجيح وقول القدماء ان الجامع مختار أحد الفرعين المتساويين من غير ترجيح أحدهما على الآخر مردود فان غاية كلامهم ان الترجيح في أمثال ذلك غير معلوم وذلك لا يدل على انه غير موجود فان المقهر هو الذي لا يترجح أحد دواعيه على الباقية والقهر موجود قطعاً في كثير من المختارين من ان البديهة حاكمة بان الترجيح من غير مرجح محال وأما المعارضة الاولى لا ثبات واجب الوجود بان وجود واجب الوجود ان كان مساويا بالوجود للممكنات لزم ان يصح عليه ما يصح على الممكنات ليس بشئ فان من فهم الفرق بين المعاني المتواطئة والمعاني المشككة عرف ان الوجود على الواجب وعلى غيره لا يقع بالتساوي وان كان المفهوم من الوجود شيئا واحدا وحينئذ لا يلزم منه ان يصح على الواجب ما يصح على الممكنات من غير ان يذهب الى ان الوجود ليس بمشترك وقوله ان كانت على الوجود ماهية الوجود كان المعدوم علة للوجود فباطل لان الماهية وحدها لا تكون موجودة ولا معدومة وهذا هو عين مذهبه الذي ذكره في سائر المواضع وأبطله ههنا وأما المعارضة الثانية فوجوب قدم الزمان وجوابه بان تقدم الباري على العالم كتقدم بعض أجزاء الزمان على البعض الآخر قد سبق ما يرد عليه والحق ان الباري تعالى ليس بزمان والزمان

بينما انه ليس كذلك واذا أتى بجميع ما أتوا به من الخصال الحميدة فقد اجتمع فيه ما كان متفرقا فيهم فيكون أفضل منهم وأما العقل فهو ان دعوته بالتوحيد والعبادة وصلت الى أكثر بلاد العالم بخلاف سائر الانبياء عليهم السلام أما موسى عليه الصلاة والسلام فكانت دعوته مقصورة على بني اسرائيل وهم بالنسبة الى أمة محمد صلى الله عليه وسلم كالقطرة بالنسبة الى البحر وأما عيسى عليه الصلاة والسلام فالدعوة الحق التي جاء بها ما بقيت المنة وهذا الذي يقوله هؤلاء النصارى فهو الجهل المحض والكفر الصريح والكذب الصريح فظهر ان انتفاع أهل الدنيا بدعوة محمد صلى الله عليه وسلم أكمل من انتفاع سائر الامم بدعوة سائر الانبياء عليهم السلام فوجب أن يكون محمد صلى الله عليه وسلم أفضل من سائر الانبياء عليهم السلام

ليكن معدوما والمعدوم في محض لخصوصية فيه ولا امتياز فلا يصلح للاهلية فان قيل لان سلم انه لا واسطة بينه تقدم في مسألة الحال سلمنا لكن لم قلت انه لا يجوز ان يكون معدوما قوله لان المعدوم لا امتياز فيه قلنا لا نسلم فان هدم السوداء عن المحل يفسح حبل البياض فيه وعدم الحركة لا يفسح وكذلك عدم اللازم يقتضي عدم المزوم وعدم غيره لا يقتضي ذلك وعدم المعارض معتبر في دلالة المجهرة على الصدق وسائر العدميات ليس كذلك سلمنا ما ذكرتموه لكنه معارض بما انه لو كان موجودا ليكن مساويا لغيره في الوجود فان لم يخالف غيره في وجه آخر كان مثالا لما يمكن مطلقا فيكون ممكنا مطلقا وان خالفه كانت حقيقة مركبة وكل مركب مفترق الى اجزائه وغيره وكل مركب فهو مفترق الى غيره وكل مفترق الى الغير ممكن فالواجب يمكن هذا خلف والجواب بيننا ان في الواسطة معلوم الضرورة وبالبهرهان على ما تقدم (قوله) العدميات متميزة قلنا لو كفي ذلك في أن يكون خالقا ليجوز أن يكون الانسان معدوما وان كانت الصفات القائمة به موجودة وذلك عين السفسطة أما المعارضة بخوابها لان سلم كون الشيء وصفا مشتركا فيه بين الموجودات (١) (القسم الثاني في الصفات) وهي اما سلبية أو ثبوتية (القول في السلب) **مسألة** ماهية الله تعالى مخالفة لسائر الماهيات لغيرها خلافا لابي هاشم فانه قال ذاته مساوية لسائر الذات في الذاتية وانما تخالفها بحالة توجب أحوال أربعة هي الحمية والعالمية والموجودية والقادرية خلافا لابي علي بن سينا فانه زعم ان ماهيته نفس الوجود والوجود مسمى مشترك فيه بين كل الموجودات وزعم انه انما امتاز عن الممكنات بقيد سلبى وهوان وجوده غير عارض لشيء من الماهيات وسائر الوجودات عارضة لئلا ان مخالفته لغيره لو كانت بصفة لمصداق المساواة بالذات ولو كان كذلك ليكان اختصاص ذاته بما به يخالف غيره هان لم يكن الامر كان الجائز غنيا عن السبب وهو محال أو الامر فيلزم التسلسل (٢) **مسألة** ماهية الله تعالى غير

من مبدعاته والوهم يقيس ما لا يكون في الزمان على ما في الزمان كما سرفى المكنان والعقل كما يابى عن اطلاق التقدم المكافى على البارى كذلك يابى عن اطلاق التقدم الزمانى عليه بل ينبغي ان يقال ان للبارى تعالى تقدما خارجا عن القسمين وان كان الوهم خارجا عن توهمه

(١) أقول كل ما ذكره في هذه المسألة تخطي لعدم فهمه كلام الملاحدة في هذه المسألة وهو انهم قالوا مبدأ الكل تعالى واحد وهو وجود لآله في الوحدة التي تقابل الكثرة لاحقة به والوجود الذي يقابله العدم يصح عليه ذاته مبدأ لجميع المتقابلات ومبدع لجميع ما سواه فهو واحد موجود من حيث كونه مبدأ للواحد والكثير ومبدع الوجود والعدم المتصور بآراء الوجود ولا يصح الحكم عليه أيضا بالوجوب فان الوجوب والامكان والامتناع متقابلان ولا يصل العقل الى تعقله فانه مبدأ العقل وخالف ما يفهمه العقل فاذا هو ليس هو وجود ولا معدوم ولا بواحد ولا بكثير ولا بواجب ولا بغير واجب يعنون بذلك المتقابلات بل هو موجود من حيث هو مبدع ولا مبدع وبالفوق في هذه التبرئة وفي تنزيهه عن هذا التنزيه والحاصل ان العقل لا يصل اليه وهذا ان كان كلاما من جنس الطامات لا طائل فتمته لئلا يكتنه بغير ما ذهب اليه المصنف واعترض عليه

(٢) أقول أكثر المتزلة ذهبوا الى ان جميع الذات متساوية في الذاتية لان المفهوم من الذات عندهم هو ما يصح ان يعلم ويخبر عنه والصفة التي تفرد أبو هاشم بانها لله تعالى دون غيره وهي صفة الاهلية وأما أبو علي بن سينا قال ماهية الله تعالى نفس الوجود مقيدة بالاعراض لماهية وماهيات الممكنات معروضة للوجود وهي متخالفة ومخالفة لنفس الوجود فاذا لا يكون بين ماهية الله تعالى وبين سائر الماهيات مشاركة بوجه البتة انما تكون المشاركة بين ماهية الله تعالى ووجودات الممكنات لئلا يكون

### المسألة السادسة

الحق أن محمدا صلى الله عليه وسلم قبل نزول الوحي ما كان على شرع أحد من الانبياء عليهم السلام وذلك لان الشرائع السابقة على شرع عيسى عليه الصلاة والسلام صارت منسوخة بشرع عيسى عليه الصلاة والسلام وأما شريعة عيسى عليه السلام فقد صارت منقطعة بسبب ان الناقلين عندهم انصارى وهم كفار بسبب القول بالتثليث فلا يكون نقلهم حجة وأما الذين بقوا على شريعة عيسى عليه السلام مع البراءة من التثليث فهم قليلون فلا يكون نقلهم حجة وإذا كان كذلك ثبت أن محمدا صلى الله عليه وسلم ما كان قبل النبوة على شريعة أحد

### المسألة الثامنة

القول بالمعراج حق أم من مكة الى بيت المقدس فقله تعالى سبحانه الذي أسرى بعبده لئلا من المسجد الحرام الى المسجد الأقصى وأما من المسجد الأقصى الى ما فوق السموات

مركبة لانها لو تركبت لافترقت الى كل واحد من اجزائها وكانت الماهية ممكنة على ما تقدم (١) (مسئلة)  
انه تعالى ليس بمختلج بخلاف الجسمانية لئلا لو كان مختلج الكان مثلا لسائر الاجسام فيلزم اما حدوثها  
او قدمها وهذه الدلالة مبنيّة على تماثل الاجسام وقد تقدم القول فيه واحتجوا من وجه آخر وهو  
انه تعالى لو كان مختلج الكان مساويا لسائر المختلجات في أصل التميز فان لم يختالفها من وجه آخر  
لزم المماثلة مطلقا فيلزم اما حدوثها او قدمها واثن خالفها في وجه آخر لزم وقوع التركيب في ذاته  
ويمكن أن يقال لم لا يجوز أن تكون ماهيته مخالفة لما هيته سائر الاجسام وان كانت مساوية لها في  
المحصل في المختلجات الاشياء المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد والاولى أن يقال لو كان مختلجا  
لكان اما أن يكون منقسما أو غير منقسم والاول يقتضي التركيب وهو محال والثاني باطل على  
القول بنفي الجوهر الفرد وعلى القول باثباته يلزم أن يكون الله تعالى أصغر الاشياء تعالى الله عنه  
علوا كبيرا وقد يستدل على نفي الجسمانية خاصة بأن كل جسم مركب فاعالمية الخاصة له لاحد الجزأين  
غير الحاصلة للجزء الآخر وكل واحد من تلك الاجزاء يكون حيا عالما قادرا على الاستقلال فيقتضي  
الى تكثير الالهة وهو محال وهذا المستدل يلتزم ان الانسان الواحد ليس حيا عالما قادرا واحدا بل  
احياء وعلما وقادرين (٢) (مسئلة) انه تعالى لا يتحد بغيره لانه تعالى حال الاتحاد بقاء وجودين  
فهما اثنان لا واحد وان صار معدومين فلم يتحد بل عدم واحد ثالث وان عدم أحد هما بقي الآخر  
فلم يتحد لان المعدوم لا يتحد بالموجود (٣) (مسئلة) انه تعالى لا يحل في شيء احتج أصحابنا

الوجود المقول على الله تعالى وعلى سائر الموجودات ليس هو بماهية اشئ لاله ولا غيره بل هو امر محلي  
محلول على الوجودات الخاص بالله وعلى سائر الموجودات بالتشكيك وليس هو بواجب الوجود أو بالزام  
التسلسل في حجة فيمكن ان يدفع بان يقال الصفات المختلفة يقتضي طربانها على الذات المتساوية  
لانفسها فافقه بين جواز اشتراك العلل المختلفة في معلولاتها أو ايضا اذا جاز تعلق المختار باحد متساويين من  
غير مرجح فهل جاز تعلق الصفة ببعض الذوات المتساوية من غير مرجح

(١) أقول الماهية الممرأة عن الوجود والعدم كيف يعقل امكانها فان الامكان نسبة بين الماهية  
والوجود وايضا الماهية الموجودة ملتزمة من الماهية والوجود فهي أولى بالامكان لاسيما الوجود  
حاصل عنها فهو ممكن وهو أحد أجزاء المجموع وهذا يلزم مذهبه

(٢) أقول لو كان مختلجا لم يكن منفككا عن الاكوان فيلزم حدوثه لما مر سواء كان مماثلا لغيره  
من الاجسام أو مخالفا وقوله على تقدير التماثل ان خالفها بوجه لزم وقوع التركيب ليس بصحيح  
مطلقا بل الصحيح انه ان خالفها بوجه داخل في ماهيته وحينئذ لا يكون التماثل مطلقا انما التماثل  
المطلق يقتضي ان تكون المخالفة بعارض وحينئذ لا يلزم التركيب وأما قوله لو كان منقسما لكان  
مركبا ليس بصحيح لان المنقسم بالفعل يكون مركبا وأما القابل للانقسام فلا يلزم تركبه الا اذا صح  
الاستدلال بالانقسام على اثبات الهوى والصورة وهو لا يقول بذلك والاستدلال الاخير مبني على ان  
الجزء يجب ان يوصف بما يوصف به الكل وذلك مما يذهب اليه أحد بخلاف عكسه

(٣) أقول قال بالاتحاد من القدماء فرقرورفوس وهو قال اذا عقل العاقل شيئا تخلف ذلك المعقول  
واذا عقل الاشياء اتحد بالعقل انفعال فصار هو مع العقل انفعال واحد وايضا قالت النصراني به حين  
قالوا اتحدت الاقائم الثلاثة الاب والابن وروح القدس واتحدت سموات المسبح باللاهوت وايضا قال  
بعض المتصوفة من المتأخرين به حيث قالوا اذا وصل العارف نهاية صراطه انتفى تعينه وصار الموجود هو  
الله ويقولون لتلك المرتبة الفناء في التوحيد وهذه الاقوال ان كانت عبارة عن غير المفهوم من

فلقوله تعالى لتركبن طبقا  
عن طبق والحديث المشهور  
أما استبعاد صعود شخص  
من البشر الى ما فوق  
السموات فهو بعيد  
لوجود شق الاول انه كما  
يبعد في المادة صعود الجسم  
التقيل الى الهواء العالي  
فكذلك يبعد نزول الجسم  
الهوائي الى الارض فلو صح  
استبعاد صعود محمد صلى  
الله عليه وسلم لصح استبعاد  
نزول جبريل عليه السلام  
وذلك بوجوب انكار النبوة  
والثاني انه لما لم يبعد  
انتقال اليه في اللحظة  
الواحدة من المشرق الى  
المغرب وبالضد فكيف  
يستبعد ذلك من محمد  
صلى الله عليه وسلم والثالث  
انه قد صح في الهندسة ان  
الفرس في حال ركضه  
الشديد في الوقت الذي  
يرفع يده الى أن يضرعها  
يتحرك الفلك الاعظم  
ثلاثة آلاف فرسخ فثبت  
ان الحركة السريعة الى  
هذا الحد ممكنة والله تعالى  
قادر على جميع الامكانيات  
فكانت الشبهة زائلة  
(المسئلة التاسعة)



بأنه لو حل في شيء مامع وجوب أن يحل أو مع جواز أن يحل والاول باطل لوجهين الاول انه يلزم احتياجه الى ذلك الغير وكل محتاج ممكن فيكون الواجب لذاته ممكن هذا خاف الثاني ان غير الله اما الجسم أو العرض فيلزم من وجوب حلوله في الغير اما حدوثه أو قدم الجسم والعرض وهما محالان والثاني أيضا باطل لانه اذا لم يجب حلوله في المحل كان غنيا عن المحل والغنى عن المحل يستحيل أن يحل في المحل وهذا الدليل ضعيف لانه يقال لم لا يجوز أن يجب حلوله في المحل (قوله) لو وجب ذلك لكان مقترا الى ذلك المحل قلنا لا نسلم ولم لا يجوز أن يقال انه لذاته يوجب لنفسه صفة هي الحادثة في ذلك المحل ولا يلزم من كونه موجبا لتلك الصفة احتياجه اليها الا يرى انه يجب اتصاله بكونه عالما قادرا وان لم يلزم احتياجه الى شيء فكذلكها (قوله) بان غيره اما الجسم أو العرض قلنا لا نسلم فانكم ما اقمتم دليلا قاطعا على ذلك فلم لا يجوز أن يقال انه تعالى أو جب لذاته عقلا ونفسا ثم انه لذاته اقتضى صبر و رذاته حالة في ذلك المحل سلمنا المحصر لكن لم لا يجوز أن يقال انه لا يجب حلوله في المحل مطلقا لكن ذاته تقتضي الحل في المحل لكن بشرط حدوث المحل وعلى هذا التقدير لا يلزم حدوث ذاته ولا قدم المحل وهذا كما نقوله ان كونه تعالى عالما بوجود العالم واجب اسكن بشرط وجود العالم فلا جرم لم يحصل هذا العلم قبل وجود العالم سلمنا ذلك فلم لا يجوز أن يحصل في المحل مع جواز أن لا يحصل (قوله) الغنى عن المحل لا يحصل قلنا هذا مجرد الدعوى فاين الدليل والمعتد في ابطال الحل ان المعقول من الحل هو حصول العرض في الحيز تبع الحصول محله فيه وهذا انما يعقل في حق من يصح عليه الحصول في الحيز ولما كان ذلك في حق الله تعالى محالا كان الحل عليه محالا (١) **مسئلة** انه تعالى ليس في شيء من الجهات خذ لا ذللا كرامة لنا انه ليس بمهيئ ولا حال في التهيؤ وما كان كذلك لم يكن في جهة أصلا وذلك معلوم بالضرور وقولان مكانه تعالى ان ساوى سائر الامكنة كان اختصاصه به دون سائر الامكنة يستدعي محصا وذلك المخصص لا بد ان يكون مختارا وكل ما كان فعلا فاعل مختار فهو محدث فكونه في المكان محدث هذا خلاف وان خالف سائر الامكنة كان ذلك المكان موجودا لان الاختلاف في النفي المحض محال وذلك الموجد ان لم يكن مشارا اليه لم يكن الموجد فيه مشارا اليه فان كان كونه كذلك بالذات كان جسما فاذا فرضنا الله تعالى موجودا فيه كان البارئ تعالى حالا في الجسم وهو محال وان كان بالعرض كان ذلك عرضا حالا في الجسم فالبارئ تعالى لما كان حالافيه كان حالا

الاتحاد فلا ينبغي ان يقال عليه الابعاد تحقيق معانيها وان كان المراد منها ما يفهم من لفظ الاتحاد فالكل كلام عليه ما قاله المصنف

(١) ذهب بعض النصارى الى حلول الله تعالى في المسيح وبعض المتصوفة الى حلوله في العارفين الواصلين والمعقول من الحل عند الجمهور قيام موجود على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته والحلول بهذا المعنى محال على واجب الوجود بذاته فان عني به غير ذلك فلا كلام فيه الا بعد تصور معناه وقولهم غير الله اما الجسم أو العرض فمذموم كاذ كراما قولهم الغنى عن المحل يستحيل أن يحل في المحل فصح على ما نسرنا الحل به اما على معنى غير ذلك فغير معلوم وقوله المعقول من الحل هو حصول العرض في الحيز تبع الحصول محله فيه يقتضي ان يكون حلول الصورة في المادة لا غير معقول وحلول الاعراض النفسانية في النفوس غير معقول ولو كان الامر كذلك لكن ذلك في نفي جميعها ولما استعمل المتكلمون غير ذلك في اقامة الأدلة على نفسها بل اقتصر واعلى القول بان ذلك غير معقول والحق ان حلول الشيء لا يتصور الا اذا كان الحال بحيث لا يتعين الابتسوط المحل ولا يمكن ان يتعين واجب الوجود بغيره فاذا حلوله في غيره بهذا الوجه محال

أن محمد اصاب الله عليه وسلم  
مبعوث الى جميع الخلق  
وقال بعض المفسرين ودانه  
مبعوث الى العرب خاصة  
والدليل على فساده هذا  
القول ان هؤلاء سلوا  
أنه رسول صادق الى  
العرب فوجب أن يكون  
كلما بقوله حقا وثبت  
بالتواتر انه كان يدعى أنه  
رسول الله الى كل العالم  
فلم يزد كذبنا في ذلك لزم  
التناقض والله أعلم

### المسئلة العاشرة

في الطريق الى معرفة  
شرعه انه عليه السلام  
بقي في الدنيا الى أن بلغ  
أصحابه الى حد التواتر  
الذي يكون قولهم مفيدا  
للعلم ثم أنهم بأسرهم نقلوا  
الى جميع الخلق أصول  
شريعته فصارت تلك  
الأصول معلومة وأما  
التفاريح فانها معلومة  
بالطرق المنظومة كاخبار  
الأحاديث والاجتهادات والله  
أعلم

في الباب الثامن في  
النفوس الناطقة وفيه

### مسائل

### المسئلة الاولى

في الحال في الجسم فكان خالاف الجسم هذا خلف (١) **تنبيه** في الظواهر المقترنة للجسمية والجهة لا تكون معارضة للدلالة العقلية القطعية التي لا تقبل التأويل وحينئذ اما ان يفرض عليها الى الله تعالى على ما هو مذهب السلف وقول من أوجب الوقف على قوله وما به لم تأويله الا الله واما ان يستقل بتأويلها على التفصيل على ما هو مذهب أكثر المتكلمين وتلك التأويلات مستقصاة في المطولات (٢) **مسئلة** لا يجوز قيام الحوادث بذات الله تعالى خلافا للكرامية لئلا يوضح انصافه بها السكانت تلك الصفة من لوازم ماهيته فيلزم حصول تلك الصفة ازالا لكن ذلك محال لان صفة انصافه بها ازالا يتوقف على صفة وجودها ازالا وذلك محال لان الازل عبارة عن نفي الاولية والحدوث عبارة عن ثبوتها والجمع بينهما محال فان قيل هذا يشكل بما ان العالم جائز الوجود لذاته ولم يلزم جواز وجوده لذلك ازالا فكذا ههنا ثم نقول صفة انصاف الذات بالصفة عن صفة وجود الصفة في نفسها ولا يلزم من ثبوت احدهما ثبوت الاخرى فاننا نقول يصح انصاف الذات ازالا بهذه الصفة لو كانت في نفسها ممكنة كانت الذات قابلة لهذا وهذا لا يستدعي كون الصفة في نفسها ممكنة ثم نقول ما ذكرته ان دل على قولك فهو هنا ما يدل على قولنا من وجوه الاول وهو ان العالم محدث فانه لم يكن فاعلا لا العالم ازالا لان الفاعل ولا يفعل محال ثم صار فاعلا والفاعل صفة ثبوتية فهذا يقتضي حدوث هذه الصفة في ذات الله تعالى الثاني وهو ان الله تعالى لم يكن في الازل عالما بان العالم موجود فان ذلك جهل وهو على الله تعالى محال ثم صار عنده وجود العالم عالما بوجوده الثالث وهو انه تعالى لم يكن رايا لوجود العالم ولا سامعا لوجوده وات لان رؤيته موجودا مع انه ليس بوجوده خطأ وهو على الله تعالى محال ثم ان وجود العالم والاصوات صار رايا واما سماعا الرابع وهو انه تعالى لا يجوز ان يخبر في الازل بتوحيده انا ارسلنا نوحا لان ذلك اخبار عن أمر مضى وذلك في الازل كذب وهو على الله تعالى محال ثم صار بعد ارسال نوح عليه السلام مخبرا عن ذلك الخامس وهو ان الله تعالى لم يكن لماز يداوعمر بقوله وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة لان خطاب المعلوم على سبيل الالتزام سفيه وهو على الحكيم غير جائز ثم صار لماز

(١) أقول جميع الجسمانية متفقوا على انه تعالى في جهة وأصحاب أبي عبد الله بن الكرام اختلفوا فقال محمد بن الهيثم انه تعالى في جهة فوق العرش لانهاية لها والبعديين وبين العرض أيضا غير متناه وقال أصحابه البعد متناه وكلهم متفقوا عنه خمس من الجهات واثبتوا له التخت الذي هو مكان غيره وبقي أصحاب ابن الهيثم قالوا كونه على العرش كما قال سائر الجسمانية وبعضهم قالوا كونه على صورة وقالوا بجمعيته وذوهابه واستدل المصنف بنفي التخييز على نفي الجهة اعادة للدعوى والاختصاص فكان هو فيه ان كان باختياره لا يقتضي أمرا زائدا تختص به كما قالوا في اختياره أحد المتساويين من غير ترجيح والمكان ان لم يكن وجودا كان كونه في المكان أزا غير متناه كره على تقدير امكان تميزه ومخالفة مكانه لسائر الامكنة لا يقتضي كون مكانه موجودا فان العدميات تتخالف بحسب تناسل ما ينسب اليه وان كان المكان غير مشار اليه لم يجب من ذلك كون المتماكن غير مشار اليه فانه من الجائز ان يصير عند التماكن مشارا اليه كما يقال في الصورة والهيولى والاشكال الذي أورد على المكان على تقدير كونه مشارا اليه بانه اما ان يكون جسم أو عرضا ليس يختص بهذا الموضع بل هو وارد على أمكنة جميع الاجسام وههنا قسم آخر وهو ان يكون خلافا لولا الجسم وقد مر فيه ما كان ينبغي ان يقال فيه والمعمد منها ان الكاش في الجهة قابل للقسمة والاشكال وعبر من ذلك من الا كوان وكل ذلك محال في حقي واجب لوجود

(٢) أقول الذي ذكره عام في المواضع المتعارضة عقلا وتلا ذلك كما ذكره

الصحيح ان الانسان ليس عبارة عن هذه الجهة المحسوسة ويدل عليه وجوه أحدها ان الانسان حال ما يكون شديدا للاهتمام بهم من المهمات فانه قد يقول قلت كذا وفعلت كذا وأمرت بكذا وهذه الصفتان تدل على نفسه المخصوصة فهو في هذه الاحوال عالم بذاته المخصوصة وغافل عن جميع أعضائه الباطنة والظاهرة والمعلوم مغاير لغير المعلوم الثاني ان جميع أعضائه الظاهرة والباطنة آخذة في الدوبان والانحلال لان البنية مركبة من الاعضاء الالمانية وهي مركبة من الاعضاء البسيطة وهي حارة رطبة والحرارة اذا أثرت في الجسم الرطب أصعدت عنه الابخرة العظيمة فلهذا السبب يحتاج الحيوان الى الغذاء ليقوم بدل الاجزاء المتهلئة اذا ثبت هذا فنقول الاجزاء والاعضاء كلها في التبدل والنفس المخصوصة التي لكل أحد واحدة باقية من أول العمر الى

للمكلفين عند حدوثهم وحدوث الشرائط والجواب اما صحة العالم فغير واردة لان العالم قبل حدوثه كان نفيًا محضًا فلا يمكن الحكم عليه بالاصحة ولا بالامتناع قوله صحة الاتصاف بالوصف غير صحة وجود الصفة قلنا لا نزاع فيه لكن الاولى متوقفة على الثانية لان صحة الاتصاف به متوقفة على تحققه وتحققه متوقف على وجوده وأما المعارضات فالاضابط فيها شيء واحد وهو ان المتغير اضافة الصفات الى الاشياء لانفس الصفات وقد دللنا فيما تقدم على ان الاضافة لا وجود لها في الخارج (١) **مسئلة** اتفق الكل على استحالة الالم على الله تعالى وأما اللذات العقلية فقد اثبتنا الفلاسفة والباقيون ينكرونها لانها ان اللذة والالام من توابع اعتداد المزاج وتمازجه وذلك لا يعقل الا في الجسم وهو ضعيف لانه يقال هب ان اعتدال المزاج يوجب اللذة لكن لا يلزم من انتفاء السبب الواحد انتفاء السبب والمعتد ان تلك اللذة ان كانت قدعة وهي داعية الى فعل الملتذ به وجب ان يكون موجد الملتذ به قبل ان أوجده لان الداعي الى ايجاده قبل ذلك موجود ولا مانع لكن ايجاد الشيء قبل ايجاده محال وان كانت حادثة كان محل الحوادث قات الفلاسفة هذه الدلالة لا تبطل الالم وأما اللذة فنحن لانقول انه يلانذ بخلق شيء آخر كما كنا ندعي ان علمه بكماله المطلق يوجب اللذة والدلالة التي ذكرناها لا تدفع ما قلناه وتقريره ان كل من تصور في نفسه كمالا نرح ومن تصور في نفسه نقصا نانا لم واذا كان كماله سبحانه وتعالى أعظم الكمالات وعلمه بكماله أجل العلوم لم لا يجوز ان يستلزم ذلك أعظم اللذات والجواب انه باطل باجماع الامة وكذلك الالم (٢) **مسئلة** اتفق الكل على انه تعالى ليس موصوفًا بالالوان والطعوم والروائح والمعتمد الاجماع

(١) أقول صحة الاتصاف اضافة والاضافات عنده غير موجودة وغير الموجود لا يمكن حصوله في الازل فلا يلزم من صحة اتصافه بها حصولها في الازل ولا في غير الازل بزعمه وأيضًا لو كانت صفة الاتصاف موجودة لا يكفي كونها أزلية وقوله في الاعتراض صحة الاتصاف غير صحة وجود الصفة ولا يلزم من ثبوت احدهما أن لا يثبت الاخرى صحيح وجوابه بان صحة الاتفاق يتوقف على صحة وجوده ليس بشيء لان صحة حدوث المقدور من القادر لا يتوقف على وجود المقدور ولا على صحة وجوده مطابقا بل يتوقف على صحة وجود مقدوره لذاته وان امتنع وجوده مقدوره لعائق أو فوات شرط لم يضرب ذلك في صحة المقدور ومنه وقوله صحة القائم غير واردة لان العالم قبل حدوثه كان نفيًا محضًا فلا يمكن الحكم عليه بالاصحة غير صحيح لان الخالق كان في الازل بحيث يصح صدوره في الازل وليس المراد بصحة العالم في الازل الا صحة صدوره ذلك الاثر فيما لا يزال وأما المعارضات لجوابها ما ذكره والاضافات يمكن ان تتغير وتكثر بسبب تغير ما اليه الاضافة وتكثره واعلم ان المعتمد في هذا المقام الاستدلال بامتناع التغير عليه معه لا امتناع انفعاله في ذاته

(٢) أقول اللذة والالام اللذان من توابع المزاج فلا شك في استحالتها مع علمه تعالى وقوله ان كانت اللذة قدعة وجب ان يوجد الملتذ به قبل أن أوجده لان تقدم داعي اللذة لازم على داعي الايجاد انما يصح اذا كان الملتذ به من فعله وعلى تقديره يصح لو كان داعي الايجاد متجددًا مغايرًا لداعي اللذة أو كان داعي الايجاد أيضًا قدما لكنه غير كاف في الايجاد لابعده وجود الملتذ به واذا كان داعي اللذة داعي الايجاد بعينه لم يلزم الخلف المذكور وقوله هذه الدلالة لا تبطل الالم يتعين اذ ليس اليه داع فلا يلزم هذا الخلف وقوله الفلاسفة يقولون علمه بكماله وتقرير اللذة والالام اللذين وجبهما العلم بالكمال والنقصان في حقه تعالى ليس بعقيد لانه منزعه عن الانفعال والتسل باجماع الامة يفيد في عدم اطلاق لفظي اللذة والالام عليه تعالى لان كل صفة لا يقارنها الاذن الشرعي لا يوصف تعالى بها الا في العين الذي ادعاه الفلاسفة فالاجماع حاصل ونفي الالم عنه تعالى لا يحتاج الى بيان لان الالم ادراك مناف ولا منافي له تعالى

آخره والباقي غير ما هو غير الباقي فالنفس غير هذه البنية الثالث ان الانسان اذا رأى لون شيء علم بضرورة العقل ان طمعه كذا وكذا والقاضي على الشبهة لابد وأن يحضره المقضي عليهما فهنا شيء واحد وهو المدرك لجميع المحسوسات المدركة بالحواس الظاهرة وأيضًا اذا تخيلنا صورة ثم رأيناها كمناما ان هذه الصورة المرئية صورة ذلك الخيال فلا بد من شيء واحد يكون مدركًا لهذه الصورة المبصرة ولتلك الصورة المخيلة لان القاضي على الشبهة لابد وأن يحضره المقضي عليه ما وأيضًا اذا تخيلنا صورًا مخصوصة وأدركنا معنى مخصوصة كاعداوة والصداقة فانا نركب بين هذه الصور وبين هذه المعاني فوجب حصول شيء واحد يكون مدركًا للصور والمعاني حتى يتقدم على تركيب بعضها البعض والالام كان الحاكم بشيء على شيء غير مدرك لها وهو محال وأيضًا اذا

والاصحاب قالوا اللون جنس وتحت أنواع وليس بعضها بالنسبة الى بعض صفة كمال وبالنسبة الى بعض صفة نقصان وايضا الفاعلية لا تتوقف على تحقق شيء منها واذا كان كذلك لم يكن الحكم بنبوت البعض أولى من الثاني فوجب ان لا يثبت شيء منها ولقائل ان يقول تدعى انه ليس بعض أولى من البعض في نفس الامر أو في عقلك وذهنك والاول لا بد فيه من الدلالة فلم لا يجوز ان يكون ماهية ذاته تستلزم لونا معيناً من غير ان تعرف لمية ذلك الاستلزام والثاني مسلم لكن لا يلزم منه الاعداد علمنا بذلك الماهية فاما عدمه في نفسه فلا (١) القول في الصفات الثبوتية هو مسئلة كما اتفق الكل على انه تعالى قادر على كل شيء والافلاسفة لنا انه ثبت افتقار العالم الى مؤثر فذلك المؤثر اما ان يقال صدر الاثر عنه مع امتناع ان لا يصدر أو صدر مع جواز ان لا يصدر والاول باطل لان تأثيره في وجود العالم ان لم يتوقف على شرط لزم من قدمه قدم العالم وقد ابطالناه وان توقف على شرط فذلك الشرط ان كان قدما عاد الالزام فان كان محدثا كان الكلام في حدوثه كالكلام في الاول ولزم التسلسل امامه وهو محال والاولى اول فيلزم منه حوادث لا أول لها وهو محال ولما بطل هذا القسم ثبت الثاني ولا معنى بالقادر الا ذلك (٢) فان قيل لم لا يجوز ان يكون المؤثر موجبا قوله يلزم من قدمه قدم العالم قلنا اما ان يكون بمعنى الوجود في الازل أو لا يكون فان كان الاول لم يكن قدم العالم محالاً فنحن نلتزمه وان كان الثاني كان لهية وجوده بذاته واذا كان كذلك لم يلزم من قدم المؤثر قدم العالم لان صدور الاثر عن المؤثر كما يعتبر فيه وجود المؤثر يعتبر فيه امكان الاثر والذي يؤيده وهو ان القادر عندك هو الذي يصح منه اليجاد والله تعالى كان قادرا في الازل ولم يلزم من ازلية قدرته صحة اليجاد اذ لا يلزم من القدرة الازمية حصول الهية في الازل فلم لا يجوز ان لا يلزم من وجود المؤثر وجود العالم في الازل سلمنا انه لو لم يتوقف تأثيره في العالم على شرطه لزم من قدمه قدم العالم فلم لا يجوز ان يقال تأثيره في وجود العالم كان موقوفا على شرط حادث وحدوث ذلك الشرط على شرط آخر لا الى أول والكلام فيه يرجع الى مسئلة حوادث لا أول لها سلمنا انه لا بد من القادر لكن لم قلت انه واجب الوجود ولم لا يجوز ان يقال واجب الوجود اقضى لقاته وجودا قديما ليس يتجسم ولا جسماني وذلك المعسول كان قادرا وهو الذي خلق العالم سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على القادر لكنه معارض بنوعه من الكلام الاول أن يبين ان حقيقة القادر على الوجه الذي قلتموه محال وبيانه من وجوه الاول ان المصدر ان استجمع جميع ما لا بد في المصدرية سلبا أو ايجابا امتنع الترك فان اختلف قيد من القيود المعتبرة امتنع الفعل الا اذا قيل ان الشيء الواحد يكون مصدرا للفعل تارة والترك أخرى من غير حال البتة في الحالين لكنه يكون ترجيحا لاحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجع وهو محال وايضا فالمصدرية على هذا التقدير

(١) أقول التمسك بالاجماع في العقلية يلزم عند الضرورة والمتمم في هذا الموضع انه تعالى لا يجوز ان يكون محلا لا عرضا لا امتناع انفعال ذاته

(٢) أقول قدينا من قبل ان اثبات القادرية مبني على حدوث العالم وابطال حوادث لا أول لها ولهذا بناء عليها هنا واعلم ان القادر هو الذي يصح ان يصدر عنه الفعل وان لا يصدر وهذه الهية هي القدرة والفلاسفة لا ينكرون ذلك انما الخلاف في ان الفعل مع اجتماع القدرة والارادة هل يمكن مقارنة حصوله معهما أولا يمكن بل انما يحصل بعد ذلك والفلاسفة ذهبوا الى انه يمكن بل يجب حصوله مع اجتماعهما واقول لهم بما زباسة العلم والقدرة وكون الارادة علما خاصا حكوا بقدم العلم والمتكلمون ذهبوا الى امتناع حصول الفعل معهما بل قالوا الفعل انما يحصل بعد اجتماعهما ولذلك قالوا بوجوب الحدوث لان الداعي الذي هو ارادة جازمة لا يدعوا الى معدوم والعلم به يدعي

راينا هذا الانسان علمنا انه انسان وانه ليس بفارس فالما حكم على هذا الجزئي بذلك الكل وجب ان يكون مدركا لهما فثبت بهذه البراهين انه لا بد وأن يحصل في الانسان شيء واحد يكون هو المدرك لجميع المدركات بجميع أنواع الادراكات وايضا ان الفعل الصادر عن الانسان فعل اختياري والفعل الاختياري عبارة عما اذا اعتقد في شيء كونه زائدا النفع فيتولد عن ذلك الاعتقاد ميل فيضم ذلك الميل الى أصل القدرة فيه سير مجموع ذلك الميل مع تلك القدرة موجبا واذا كان كذلك فهذا الفاعل لا بد وأن يكون مدركا اذ لو لم يكن مدركا لما كان هذا الفعل اختياري فثبت انه حصل في الانسان شيء واحد هو المدرك لكل المدركات بجميع أنواع الادراكات وهو الفاعل لجميع أنواع الافعال وهذا برهان قاطع واذا ثبت هذا فنقول بظاهر ان مجموع البدن ليس

تصير اتفاقية لان فيضان الاثر عن المصدر ان توقف على انضباط قيد جديد اليه لم يكن الحاصل  
 أولا مصدرا تاما وان لم يتوقف عليه كان صدورا الاثر عن ذلك المصدر في زمان بعينه دون آخر مجرد  
 الاتفاق وتجويزه يقتضي تجويزا نكح لابل الممكن لذاته في وقت واجب لذاته في وقت آخر فيسند باب  
 اثبات المصدر فثبت ان الممكنة من الفعل والترك غير معتبرة في حقيقة القادر ومما يؤيد ذلك ان  
 مذهب المعتزلة ان الاخلال بالثواب والعرض يقتضي الجهل والحاجة المحالين على القديم ومسئول  
 الممتنع ممتنع فالاخلال بهما ممتنع فصدورهما عنه واجب ومذهب أهل السنة ان ارادة الله تعالى  
 وقدرته متعلقتان بايجاد اشياء متعينة والتفريق على صفاته ممتنع فتكون المؤثر به واجبة ونقيضها ممتنع  
 فامكان التردد مردود ومن مذهب الكل ان الله تعالى عالم في الازل بان أي الجزئيات توجد وأبها  
 لا توجد وامتناع تغير العلم يستلزم امتناع تغير المعلوم والقدر على الممتنع ممتنع فالمكنة في الطرفين  
 غير معتبرة على جميع المقالات الثاني ان الممكنة في الطرفين اما ان تثبت حال حصول أحدهما أو قبل  
 ذلك والاول باطل لان حال حصول أحدهما فذلك الحاصل واجب ونقيضه محال وامكان التردد بين  
 الواجب والمحال محال والثاني أيضا كذلك لان شرط الحصول في الاستقبال حصول الاستقبال  
 الممتنع الحصول في الحال والموقوف على المحال محال فحصوله بقيد كونه في الاستقبال ممتنع في الحال  
 والممتنع لا يمكن فيه الثالث قولنا القادر يجب أن يكون مترددا بين الفعل والترك انما يصح ان لو كان  
 الفعل والترك مقدورين له لكن الترك محال أن يكون مقدورا لان الترك عدم والعدم نفي محض  
 ولا فرق بين قولنا لم يكن مؤثرا وبين قولنا أثر فيه متأثيرا عدميا ولا قولنا ما وجد معناه انه بقي على  
 العدم الاصل فاذا كان العدم الحالى عين ما كان استعمال استعماله الى القادر لان تحصيل الحاصل  
 محال فثبت ان الترك غير مقدور واذا كان كذلك استعمال أن يقال القادر هو الذي يكون مترددا بين  
 الفعل والترك فان قلت الترك هو فعل الضد القادر مترددين فعل الشيء وبين فعل ضده قلت فيلزم  
 أن لا يتناول القادر عن فعل أحد الضدين فيلزم انما قدم العالم أو قدم ضده وانت لا تقول به النوع  
 الثاني سلما ان القادر في الجملة معقول لكن تعذر اثباته هنا لوجوه الاول وهو انه تعالى لو كان قادرا  
 لكانت قدرته اما أن تكون أزلية أو لا تكون والاول محال لان التمكن من التأثير يستدعي صحة  
 الاثر لكن لا صحة في الازل لان الازل عبارة عن نفي الاولية والحادث ما يكون مسبوقا بالاول والجمع  
 بينهما مستناقض والثاني محال لان قدرته اذا لم تكن أزلية كانت حادثة فافتقرت الى مؤثر فان كان  
 المؤثر مخيرا اراد البعث كما كان وان كان موجبا كان المبدء الاول موجبا فان قلت انه في الازل  
 يمكنه الاجهاد فيما لا يزال وحاصله ان امتناع الاثر عند قيام المقتضى فديكون لحضو المانع قلت  
 المانع ان كان يمكن الزوال لذاته فليغرض ارتفاعه وحينئذ يصح الفعل الازلي هذا خلف وان كان  
 ممتنع الزوال لذاته فليغرض وجب ان يكون كذلك أبدا اذ لو جاز ان ينقلب ممكن الجاز ان يقال العالم  
 كان ممتنع لذاته ثم انقلب واجبا الثاني ان المقدور القادر لا بد وان يتميز عن غيره لان اقتدار القادر عليه  
 نسبة بين القادر وبينه وما لم يتميز المنسوب اليه عن غيره استعمال اختصاصه بتلك النسبة دون غيره  
 ولا يمكن القادر من الجمع بين الحركة والسواد بدلا عن الجمع بين السواد والبياض يستدعي امتياز  
 أحدهما عن الآخر ولان كونه قادرا على ايجاد الحركة بدلا عن السكون وبالعكس يستدعي امتياز  
 كل واحد منهما عن الآخر فان التردد بين الشيئين يتوقف على مغايرتهما فثبت انه لا بد من التميز وكل  
 متميز ثابت فاذا تعلق القدرة به يتوقف على ثبوته في نفسه فلو كان ثبوته لاجل القدرة لزم الدور ولزم  
 اثبات الثابت وانه محال فان قلت شرط التعلق بتحقيق المساهية والحاصل عن التعلق هو الوجود قلت

موصوفاً بهذه الصفة وكل  
 عضو من أعضاء البدن  
 يشار اليه فانه ليس كذلك  
 فثبت أن الانسان شيء  
 آخر سوى هذا البدن  
 وسوى هذه الاعضاء  
 الرابع قوله تعالى ولا  
 تحسب من الذين قتلوا في  
 سبيل الله أمواتا بل أحياء  
 عند ربهم يرزقون فهذا  
 النص يدل على ان الانسان  
 بعد قتله حي والحس يدل  
 على ان هذا الجسد بعد  
 القتل ميت فوجب أن  
 يكون الانسان مغاير لهذا  
 الجسد الخامس ما روى  
 عن النبي صلى الله عليه  
 وسلم انه قال في بعض  
 خطبه حتى اذا حل الميت  
 على نعشه رفر فرجه  
 فوق النعش ويقول يا أرحم  
 الراحمين يا أرحم الراحمين  
 ان هذا النص يدل على انه  
 بقي جوهر حي ناطق بعد  
 موت هذا البدن وهذا  
 يدل على أن الانسان غير  
 هذا الجسد

### المسئلة الثانية

أطبقت الفلاسفة على ان  
 النفس جوهر ليس بجسم



فالدات لما كانت متفردة قبل التعلق لم تكن مقدورة لان اثبات الثابت محال فالتعلق هو الذي ايسر  
 بثبت وهو اما الوجود او موصوفية الذات بالوجود لكن ذلك محال لاننا بيننا ان المتعلق متميز والمتميز  
 ثابت فاذا لم يكن بثبت فهو ثابت هذا خلف الثالث لو كان قادرا من الازل الى الابد ثم اذا اوجده  
 لم يبق مقدورا للاستحالة ايجادا للوجود وذلك التعلق القديم قد فني وعدم القديم محال الرابع اذا قلنا  
 القادر ممكنه ان يوجد فاما وجدية ليست عبارة عن نفس الاثر اما اولا فلان الموجودية صفة للوجود  
 والاثر قد لا يكون صفة له فان العالم ليست صفة لله تعالى واما ثانيا فلانا اذا قلنا الاثر انما وجد بالقادر  
 لان القادر اوجده فلو كان المفهوم من قولنا اوجده نفس وجود الاثر لكان قد قلنا انما وجد الاثر  
 لانه وجد الاثر فمكون الحاصل انه وجد الاثر بنفسه وذلك محال فظهر ان الموجودية صفة للوجود  
 فهي ان كانت ممكنة الوجود واقعة بالقادر المختار عاذا التقسيم فيه وان كانت واجبة وجب وجود  
 الاثر لان الموجودية بدون وجود الاثر البتة محال عقلا فثبت ان المؤثر لا يفعل الاعلى سبيل الابد  
 الجواب قوله انما لم يوجد في العالم في الازل لاستحالة وجوده اذ لا قلنا وقوع العالم بالقدرة والاختيار  
 في الازل محال اما انما سنده الى العلة الموجبة غير محال فلم يصلح هذا مانعا عن صدوره عن العلة القديمة  
 في الازل سلمنا كونه محالا في الازل لكن لو وجد قبل ان وجد بعد يوم لم يصبر بسبب ذلك اذ ليس  
 فكان يجب ان يوجد قبل ان وجد لان العلة قائمة والمانع المذكور مفعود واما حوادث لأول لها  
 فقد تقدم ابطالها واما الواسطة فقد اجمع المسلمون على ابطالها اما المعارضة الاولى فجوابها انه لم  
 لا يجوز ان يكون المؤثر المستجمع بجميع جهات المؤثرية تارة يكون مصدرا للآخر وتارة لا يكون ونحن  
 قد بينا ان المختار هو الذي يمكنه التوجه لارجح واما الثانية فجوابها اما التمكن ثابت بالنسبة الى  
 المقدور قبل دخوله في الوجود قوله لا يمكنه في الحال على الشيء الذي سيجو حد في المستقبل قلنا لا نسلم  
 ولم لا يجوز ان يقال حصل في الحال التمكن من ايجاده في المستقبل واما الثالثة فجوابها ان القادر هو  
 الذي يصح ان يصدر عنه ما يكون في نفسه ممكنا والفعل انما يصح فيما لا يزال فلا يحرم كان الله قادرا  
 في الازل على التكوّن فيما لا يزال واما الرابعة فجوابها ان النسبة التي ادعىتموها وبنيتم عليها الامتناع  
 ممنوعة فليس في الوجود القدرة والمقدور واما الخامسة فجوابها ان التعلق اضافته ولا وجود لها  
 في الاعيان فلا يلزم عدم القديم واما السادسة فجوابها ان الموجودية اضافية للذات الى الاثر  
 والاضافات لا وجود لها في الاعيان (١) **مسئلة** اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى عالم الاقدماء

(١) أقول تلخيص الاعتراض الاول هو ان الحدوث لا يدل على الاختيار فان الاثر مع وجود  
 القدرة والداعي لو كان متمتعاً لا امتناع دعوة الداعي الى الوجود لكن مع المؤثر الموجب ايضا متمتعاً  
 لا امتناع تحصيل الحاصل فاذا الحدوث غير دال على الاختيار بل كما وجب ان يقع مع المختار وجب ان  
 يقع مع الموجب فان امتناع كون الفاعل ازيدا اثار معهما على السواء وجوابه ان مقارنة الاثر للمؤثر  
 الموجب واجب وليس بتحصيل الحاصل بل هو حصول يجب ان يتبع حصولا آخر ومختلفا لا يمكن  
 لاسبب وقوعه على شرط غير المقارن فعدم مقارنته له يكون بسبب شرط آخر ويلزم حوادث لأول  
 لها والحاصل ان المؤثر ان كان موجبا كان العالم اما قدما واما محذورا موتوف على حوادث لأول  
 لها بينا امتناع كونه قدما وامتناع وجود حوادث لأول لها امتنع كونه موجبا وحيث قد وجب كونه  
 مختارا للقسمة الحاصلة له واما ابطال الواسطة باجماع المسلمين فليس كما ينبغي والمعتمد في ابطالها  
 ان الواسطة متمنع أن تكون واجبة الوجود لا متمنع أن يكون الواجب أكثر من واحد فاذا هي ممكنة  
 وهي من جملة العالم لان المراد من العالم ما سوى المبدء الاول فادن وقوع الواسطة بين واجب الوجود  
 لذاته وبين العالم محال والمعارضة الاولى من النوع الاول مدفوعة عند المحققين من المتكلمين لا بما

ولا بحسماني وهذا عندى  
 باطل والدليل عليه وهو  
 انه لو كان الامر كما قالوا  
 لكان نصرفها في البدن  
 ليس بالآلة جسمانية لان  
 الجوهر المجرد يتمتع أن  
 يكون له قرب وبعد من  
 الاجسام بل يكون تأثيره  
 في البدن تائرا بمرامض  
 الاختراع من غير حصول  
 شيء من الآلات والادوات  
 واذا كانت النفس قادرة  
 على تحريك بعض  
 الاجسام من غير آلة  
 وجب أن تكون قادرة  
 على تحريك جميع الاجسام  
 من غير آلة لان الاجسام  
 بأسرها قابلة للحركة  
 والنفس قادرة على  
 التحريك ونسبة ذاتها الى  
 جميع الاجسام على السوية  
 فوجب أن تكون النفس  
 قادرة على تحريك جميع  
 الاجسام من غير حاجة الى  
 شيء من الآلات والادوات  
 ولما كان هذا الثاني باطلا  
 كان المقدم باطلا واما اذا قلنا  
 انه جوهر جسماني  
 نوراني شريف حاصل في  
 داخل هذا البدن فحيث  
 يمكن أن تكون أفعاله

الفلاسفة لنا أفعاله محكمة متقنة فكل ما كان كذلك فهو عالم والمقدمة الأولى حسبة والثانية بديهية  
فان قيل لانسلم ان هذا العالم فعله ولم لا يجوز ان يكون فعل الواسطة سلمناه لكن المراد من الفعل المحكم  
هو الذي يكون مطابقا للمنفعة أو ما يكون مستحسنا في العرف أو أمرا نالنا فان أردتم به الاول فاما ان  
تريدوا به كون الفعل مطابقا للمنفعة من كل الوجوه أو من بعض الوجوه فان أردتم به الاول فهو ممنوع  
ولم قلتم ان المخلوقات مطابقة للمنفعة من كل الوجوه فظا دراهم اليست كذلك لكثرة ما نشاهد في  
العالم من الآفات ان أردتم به الثاني فسلم لكن كون الفعل مشتتلا على النفع من بعض الوجوه  
لا يدل على كون فاعله عالما لان فعل الساهي والثائم بل الحركات العاصدة عن الجمادات قد يكون  
نافعة من بعض الوجوه وأما ان أردتم بالحكم ما يكون مستحسنا في العرف فاما ان تريدوا به ما يكون  
مستحسنا على وجه لا يمكن تصورها هو أحسن منه أو تريدوا به كونه مستحسنا في الجملة فان أردتم به  
الاول فلانسلم ان العالم كذلك فانما لا ندري ان ترتيب الكواكب في السموات أو ترتيب أمدان الحيوانات  
على وجه أكمل فيما هو الآن عليه ممكن أم لا فان أردتم به الثاني فسلم ان العالم كذلك لكنه لا يدل  
على الفاعل فان فعل الساهي والثائم قد يستحسن من بعض الوجوه فاما ان أردتم بالاحكام والاتقان  
معنى ثالثا فذكروا لتكميلهم عليه واثن ثلثا عن الاستفسار فلم قلت ان فعل المحكم يدل على علم الفاعل

دفعه هو من القول بترجيح احد مقدرى المختار من غير مرجح بل بان معنى استجماع المصدر  
جميع ما لا بد منه في المصدرية هو بان يكون المؤثر المختارا مأخوذا مع قدرته التي يستوى بالقياس  
اليها الطرفين ومع داعية الذي يترجح احدا الطرفين وحيث لا يجب وقوع الفعل به دها ولا ينافي  
وجودية الاختيار فان معنى الاختيار هو استواء الطرفين بالقياس الى القدرة وحدها ووقوع الطرفين  
الذي يتعلق به الداعي وهذا كما اذا فرضنا وقوع الفعل من المختار كان وجوب الفعل من جهة فرض  
الوقوع لا ينافي الاختيار وبذلك بطل قوله فثبت ان المكنة من الفعل والترك غير معتبرة في حقيقة  
القادر ولم يلزم من ذلك وقوع الفعل بمجرد الاتفاق وانضج الوجه في الجواب عن الامثلة التي  
أوردتها في المذهب فان المكنة في جميعها حاصلة باعتبار القدرة والوجوب واقع باعتبار الارادة  
والعلم والمعارضة الثانية بان المكنة لا تثبت في حال الحصول لان الحاصل حينئذ واجب ومقابلته ممنوع  
في الحال مدفوعة لما ذكره وهو ان الحاصل في الحال هو التمكن من التخصيص في الاستقبال الان  
ذلك لا يقتضي في قدرة العبد مع القول بكونها مقارنة للفعل والتحقيق فيه ان الوقوع في الاستقبال  
يمكن الاجتماع مع وجود المكنة في الحال وممتنع الاجتماع مع الوقوع في الحال حتى لزم منه الحال  
والمعارضة الثالثة بان القادر على قوله كم متردد بين الفعل والترك لا يكون مقدر الجوابها  
ان القادر هو الذي يصح منه أن يفعل وان لا يفعل لان يفعل والترك والمصنف أورد في جوابه  
ما أورد في جواب المعارضة الثانية ولكن بعبارة أخرى وأما ما أوردته في النوع الثاني من المعارضة  
وهو ان التمكن من الاثر يستدعي صحة الاثر فالجواب عنه ان التمكن من التأثير في الازل متناقض  
ولذلك كان التمكن من التأثير مطلقا مستدعا لصحة الاثر بعد ذلك والمعارضة التي بعدها وهي التي  
سميها عن الجواب بالرابطة وهي ان المقدور لا بد وان يكون متميزا عن غيره حتى يختص القادر  
بإيجاده فهو بان التميز العقلي كاف وجوابه بنفي الامور انسية عن غير نافع ههنا والمعارضة الموسومة  
بالخامسة وهي ان تعلق القادر بالمقدور المطلق لا يهين وأما بالمقدور المميز فامراضا في وهو الذي سمي  
بالخامسة وحكمه حكم سائر الاضافات والمعارضة الاخيرة بان الموجدية صفة للموجود فهي ان كانت  
ممكنة الوجود وقعت بالقادر هاته التفسير وان كانت واجبة وجوب وجود الاثر معه فجوابه ما قيل  
في الصفات الاضافية

بالآلات الجسدانية واحتج  
الرئيس أبو علي على كونها  
مجردة بوجوه الاول ان  
ذات الله تعالى لا تنقسم  
فالعالم به بمنع أن يكون  
منقسمًا فلو حل هذا العلم  
في الجسم لا تنقسم وذلك  
محال الثاني ان العلوم  
الكلية صور مجردة فاما  
أن يكون تجردا لتجرد  
المأخوذ عنه وهو باطل  
لان المأخوذ عنه هو  
الاشخاص الجزئية أو  
لتجرد الآخذ فحينئذ  
يكون الآخذ مجردا  
والاجسام والجسمانيات  
غير مجردة والثالث ان  
القوة العقلية تقوى على  
أفعال غير متناهية والقوى  
الجسمانية لا تقوى عليها  
فالقوة العقلية ليست  
جسمانية والجواب عن  
الاول ان قوله أن ما يكون  
صفة للمنفسم يجب أن  
يكون منقسما ينتهض  
بالوحدة والنقطة  
والاضافات فان الالوه  
لا يمكن أن يقال انه قام  
بنصف بدن الابن معها  
وبثلثه ثلثها وعن الثاني  
ان النفس الموصوفة بذلك

العلم الكلي نفس جزئية  
شخصية وذلك العلم صار  
مقارنا لساير الاعراض  
الحالة في تلك النفس فاذالم  
قصر هذه الاشياء مانعة من  
كون تلك الصورة كلية  
بذلك لا يصير كون ذلك  
الجوهر جسمانيا مانعا  
من كون تلك الصورة  
كلية وعن الثالث ان قوله  
القوة الجسمانية لا تقوى  
على افعال غير متناهية  
قول باطل لانه لا وقت يشار  
اليه الا والقوة الجسمانية  
ممكنة المقابلة ومع بقائها  
تكون ممكنة التأثير والا  
فقد انتقل الشيء من  
الامكان الذاتي الى الامتناع  
الذاتي وهو محال

### المسئلة الثالثة

قال ابو علي هذه النفوس  
الناطقة حادثة لانها لو  
كانت موجودة قبل  
الابدان فهي في ذلك  
الوقت اما ان تكون  
واحدة او كثيرة فالاول  
محال لانها لو كانت واحدة  
فاذا تكثرت وجب ان  
يعدم ذلك الذي كان واحدا  
وتحدث هذه الكثرة  
والثاني محال لان حصول

وبيانه من وجوه احدها ان الجاهل قد يتفق منه الفعل المحكم نادرا واتفق العقلاء على ان حكم الشيء  
حكم مثله فلما جاز ذلك مرة واحدة جاز ايضا مرتين وثلاثا واربعا وثانها ان فعل النحلة في غاية الاحكام وهو  
بناء البيوت المسدسة مع كثرة ما فيها من الحكمة التي لا يعرفها الا المهندسون وكذا العنكبوت تنفي بيتها  
في غاية الاحكام وكذلك ترى كل واحد من الحيوانات تأتي بالافعال الموافقة لما بحيث يهز عن  
تخصصها اكثر الازكيا مع انه ليس بشيء منها علم ولا حكمة واثن سلمان ما ذكرته بدل على كونه تعالى  
عالمه لكنه معارض بامر من الاول ان كونه عالما بالشيء ونسبة يمينه وبين ذلك الشيء فذلك النسبة غير  
ذاته لا محالة والموصوف بها والمقتضى لها هو ذاته تعالى فيكون الشيء الواحد قابلا وقاعلا وهو محال اما  
اولا لان البسيط لا يصدر عنه الاثر واحد واماننا فان نسبة القبول بالامكان ونسبة التأثير  
بالوجوب والنسبة الواحدة لا تكون بالامكان والوجوب معا الثاني ان العلم ان لم يكن صفة كمال  
وجب تنزيه الله تعالى عنه وان كان صفة كمال كان الله تعالى محتاجا في استفادة الكمال الى تلك الصفة  
والكمال بغيره ناقص بذاته والمحتاج الى الغير ناقص لذاته ايضا وذلك على الله تعالى محال والجواب اما  
الكلام في الواسطة فقد تقدم واما الاحكام فالمراد منه الترتيب الجيب والتأليف اللطيف ولا يشك ان  
ان العالم كذلك قوله اذا جاز صدور الفعل المحكم عن الجاهل مرة واحدة فليجزم مرارا كثيرة قلنا بديهية  
العقل بعد الاستقراء شاهدة بالفرق واما الحيوانات فكل من فعل فعلا محكما فهو عالم بذلك الفعل فقط  
واما المعارضة الاولى فجوابها لم لا يجوز كون الشيء الواحد قابلا ومؤثرا (قوله) الواحد لا يكون  
مصدر الاثرين قلنا تقدم ابطاله قوله النسبة الواحدة لا تكون بالامكان والوجوب معا قلنا نسبة القبول  
بالامكان العام وهو لا ينافي نسبة الوجوب واما حديث الكمال والعقاصن فخطابي وهو معارض بما  
تقرر في البداية ان صفة العلم صفة كمال والجهل صفة نقصان وتعالى الله عن النقصان (١)

(١) اقول قدما الفلاسفة قالوا العلم حصول صورة المعلوم في العالم ومع ذلك فهو يقتضي اضافة العالم  
الى المعلوم والعالم والمعلوم ان كانا متغيرين فلا بد ان يتصور العالم بصورة المعلوم ولا يمكن ان يعقل المبدأ  
الاول شيئا من غيره وان كان واحدا فلا بد فيه من تغير اعتبارين حتى يمكن ان يعقل الاضافة بينهما  
ولا كثرة في المبدأ الاول بوجه من الوجوه فهو لا يوصف بالعلم بوجه بل هو تقيض العلم على الموجودات  
التي هي معلولاته بل هو يفيض العلم على الموجودات التي هي معلولاته كما يفيض الوجود على افعاله  
مذهبهم والباقيون منا ومن اهل الملل جميعا اتفقوا على انه تعالى عالم اما الاحكام والاتقان فقد يظن ان  
يتأمل احوال الخلق وينظر في تشريع الاعضاء ومنافعها وهبته الافلاك ووجود النيرات العلوية  
ومركاتها وبديهية العقل حاكمة بان امثال ذلك لا يصدر عن لاعلم له ولا يتكرر عن يقع منه فعل محكم  
مرة واحدة على سبيل النذرة وهو جاهل الا ترى ان من كتب مرارا خطأ حسنا لا يمكن ان يتصور انه اعمى  
جاهل بالخط واما الواسطة فقد تقدم ابطاله وايضا من يفعل فعلا محكما من العدم بحيث يقدر على ذلك  
ويعلم دقائقه فعل في غاية الاحكام واما البحث عن معنى الاحكام والاتقان فالقول بان الحكم يكون كل  
واحد يفعل فعلا محكما فهو عالم بديهي وغير الموقوف على اكتساب تصورا جزئية يقتضي ان يكون تصور  
الحكم بديهي او اما افعال الوسائط وافعال الحيوانات فهي افعال الله تعالى عند من يقول لا مؤثر  
الا لله واما عند غيره فخلق مثل هذه الحيوانات محكم وايضا قال لم فيها والهامها حكم من ايجاد تلك  
الافعال من غير توسطها والمعارضة الاولى بكون العلم نسبة بين العالم والمعلوم والمقتضى لها ذاته وهي  
تقبل ما فيه كون الواحد فاعلا قابلا للجواب عنها ان الاضافات لا توجد الا في العقل وهي تكون بين  
شئين يقتضي كل واحد منهما صفة الاضافة في الآخر فيكون فاعلا قابلا للشيء واحد وقوله يلزم من

**(مسئلة)** اتفق العقلاء على أنه حتى لو كنهم اختلفوا في معنى كونه حيا فذهب الجمهور من الفلاسفة ومن المعتزلة أبو الحسين البصري الى أن معناه هو أنه لا يستحيل أن يكون عالما قادرا فليس هناك الا الذات المستلزمة لا تنفقاء الامتناع وذهب الجمهور منا ومن المعتزلة الى أنه صفة احتج أصحابنا بأنه لو لا اختصاص ذاته لاصح له صح أن يعلم ويقدر والالم يكن حصول هذه الصفة أولى من لا حصولها ولغاثل أن يقول لم لا يجوز أن يكون حقيقة المخصوصة كافية في هذه الصفة والا توى أن يقال الامتناع أمر عديم لما تنعدم بيانه مراراً فعدم الامتناع يكون عدم العدم فيكون ثبوته (١)

**(مسئلة)** اتفق المسلمون على أنه تعالى يريد لكنهم اختلفوا في معناه فذهب أبو الحسين البصري الى أن معناه علمه بما في الفعل من المصلحة الداهية الى الابداد وعن التجارى ان معناه أنه غير مغلوب ولا مستكره وعن الكعبي ان معناه في أفعال نفسه كونه عالما بها وفي أفعال غيره كونه أمرا بها وعندنا وعند أبي علي وأبي هاشم صفة زائدة على العلم لئان حصول أفعاله تعالى في أوقات معينة مع جواز حصولها قبلها أو بعدها يستدعي مخصصا وليس هو القدرة لان شأنها الابداد الذي نسبته الى كل الاوقات على السواء ولا العلم لانه تابع للعلوم فلا يكون مستقبعا له لا امتناع الدور وظاهر ان سائر الصفات لا يصلح لذلك سوى الارادة فلا بد من اثباتها فان قيل لانسه لم جواز حصول الله تعالى قبل ان حصل وبعد له ولم لا يجوز أن يقال لا إمكان لها الا في ذلك الزمان المعين والدليل عليه وهو ان المفهوم من حصوله في ذلك الزمان وجب أن يبطل الذات فهو اذا صفة زائدة على الذات لكن هذه الصفة يستحيل حصولها الا في ذلك الزمان فاذا امكان حدوث هذه الصفة مختص به هذا الوقت فاذا عقل هذا فلم لا يعقل في غيره فان قلت الامكان من لوازم الماهية فيدوم بدوامها فقلت ينقض بما ذكرنا ثم نقول هذا انما يصح لو كانت الماهية منقررة قبل وجودها لكن ذلك باطل لانه بناء على ان الماهية منقررة حال عدمها وهو قول بان المعـدوم شيء وهو باطل سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز أن يقال الماهية بشرط حصولها في هذا الوقت يقتضي الامكان بشرط حصولها في وقت آخر يقتضي الامتناع كما ان الطبيعة الارضية بشرط حصولها في المركز يقتضي السكون وبشرط حصولها في

ذلك صـ دوراً من شيء بسيط باطل لان القبول ليس باثر ومن يفعل ويقبل لا يصدر عنه الاثر واحد فان حصول أثر غيره فيه لا يكون باثر حصل منه وجوابه عن قولهم يشبه التأثير بالوجوب ويشبه القبول بالامكان ان ذلك بالامكان العام وهو لا ينافي الوجوب ايسر بجمع لان مرادهم ان الفعل مع مؤثر يجب أن يوجد ومع قابله لا يجب وهذا الممكن بازاء لا يجب فكيف يجتمع مع يجب والمعارضه الثانية بان العلم كمال ولا يمكن ان الله تعالى يستفيد الكمال من غيره فليس جوابه أنه خطابي ولا يندفع بقوله ان العلم كمال والجهل نقصان وتعالى ذاته عن النقصان فان القائل يقول وتعالى الله عن الاستفادة كما لا عن غيره أيضاً ونفي الاستفادة عن الله ليس بخطابي والجواب ان الذوات الناقصة تستفيد الكمال من صفاتها الكاملة أما الذوات الكاملة وصفاتها انما تكون كاملة لكونها صفات لثلاث الذوات وكمال العلم من هذا النوع فان سبب كماله كونه من صفات الله تعالى

(١) أقول الذين يذهبون الى ان الصفات يجوز أن تكون زائدة على ذاته تعالى يذهبون الى ان الحياء صفة زائدة والذين لا يجوزون ذلك يحملونها سلبية وما جعله المصنف أقوى وهو ان الامتناع عديم فعدمه ثبوتى منقضى لما ذكره مراراً من أن الامكان الذي هو نقيض الامتناع ليس بثبوتى

الامتياز ليس بالماهية ولا بلوازمها لان النفوس الانسانية متعددة بالنوع ولا بالعوارض أيضاً لان الاختلاف بالعوارض اغمايكون بسبب المواد ومواد النفوس الابدان وقبـل الابدان ليست الابدان موجودة واعلم ان هذه الحجة مبنيـة على ان النفوس متعددة بالماهية ولم يذ كر في تقريره دليـلـه ولا أيضاً فلم لا يجوز أن يقال هذه النفوس قبل هذه الابدان كانت متعلقة بابدان أخرى فهذا الدليل لا يصح الابدان ابطال التماسخ ودليـله في ابطال التماسخ مبني على حدوث النفس فيلزم الدور

**(المسئلة الرابعة)** قالوا التماسخ محال لانا قد مدللنا على ان النفس حادثة وعلة حدوثها هو العقل الفعال وهو قديم فلولا يمكن فيضان هذه النفوس عن العقل الفعال موقوف على شرط حادث لو جب قدم هذه النفوس لاجل قدم علتها ولما كان ذلك باطلا علما

ان فيضائها عن تلك العلة  
القديمة موقوف على شرط  
حادث وذلك الشرط هو  
حدوث الابدان فاذا  
حدث البدن وجب ان  
تحدث نفس متعلقة به  
فلو تعلق نفس أخرى به  
على سبيل التناسخ لزم  
تعلق النفسين بالبدن  
الواحد وهو محال واعلم انه  
ظهر ان دليله في نفي  
التناسخ موقوف على  
اثبات كون النفس  
حادثة فلما ثبتنا حدوث  
النفوس بالبناء على نفي  
التناسخ لزم الدور وانه  
محال والا قوى في نفي  
التناسخ ان يقال لو كنا  
موجودين قبل هذا البدن  
لوجب ان نعرف أحوالنا  
في تلك الابدان كما ان من  
مارس ولاية بلدة سنين  
كثيرة فانه يمتنع ان ينساها  
**المسئلة الخامسة**

قالوا النفوس باقية بعد فناء  
الابدان لانها لو كانت  
قابلة للعدم لكان لذلك  
اقبول محل ومحل يمتنع  
ان يكون هو تلك النفس  
لان القابل واجب البقاء  
هند وجود المقبول وجوه

الهواء يقتضي الحركة سلمنا الامكان فلم لا يجوز ان يقال الله تعالى خلق الافلاك وخلق فيها طامها  
محركة لها الذوات ثم ان بسبب اتتولد هذه الحوادث في عالمنا هذا واذا كانت الحوادث العنصرية  
مرتبطة بالاتصالات الفلكية لها مناهج معينة يمتنع فيها تقدم المتأخر وتأخر المتقدم كانت الحوادث  
العنصرية كذلك وحينئذ لا حاجة بها الى التخصيص فان قلت فلم خلق العالم في الوقت المعين وما خلقه  
قبل ذلك ولا بعده قلت هذا انما يصح لو كان قبل خلق الافلاك وقت وزمان وذلك محال بالاتفاق أما عند  
الفلاسفة فلان الزمان مقدار حركة معدل النار فقبل وجودها لا يمكن وجود الزمان وأما عند المسلمين  
فلان الزمان محدث واذا كان كذلك فقبل الخلق لازمان فيستحيل أن يقال لم يخلق في زمان آخر سلمنا انه  
لا بد من مخصص فلم لا يكفي القدرة (قوله) نسبتها الى الكل على السواء قلنا والارادة ايضا نسبتها الى الكل  
على السواء فلتفتقر الارادة الى ارادة أخرى الى غاية فان قلت الارادة القديمة كانت على صفة لاجلها  
يجب تعلقها باحداث الحوادث المعين في الوقت المعين ويستحيل تعلقها باحداث ذلك الحادث في وقت آخر  
قلت لو كان الامر كذلك لم يكن الله تعالى بالحقبة مختار بل كان موجبا بالادات وعقول الفلاسفة  
وايضاً ان جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال قدرة الله كانت على صفة لاجلها يجب تعلقها باحداث الحوادث  
المعين في الوقت المعين ويستحيل تعلقها باحداثها في وقت آخر وعلى هذا التقدير تستغنى القدرة عن  
الارادة سلمنا ان القدرة غير صالحة لذلك فلم لا يكفي العلم بيبانه من وجهين أحدهما ان الله تعالى عالم بجميع  
المعلومات فيكون عالماً بما فيها من المصالح والمفاسد والعلم باشمال الفعل على المصلحة والمفسدة مستعمل  
بالدعاء الى الابدان والترك بدليل اننا في العلم في الفعل مصلحة خالية عن المضار دعانا لذلك العلم لم الى  
أعمل بل اسنادا ترجع الى هذا الفعل أولى من اسناده الى الارادة فان الله تعالى أوقف على شفير  
جهنم وخلق فيه علما بما في دخول النار من المضار وخلق منهم ارادة وصول النار لا يدخل النار  
فلاجل ذلك قدر بذات الشئ ارادة قوية ونزك علمنا بما فيه من المفسدة الثاني وهو ان الله تعالى عالم  
بجميع الاشياء فعلم ان ايها يقع وايها لا يقع ووجود ما علم الله تعالى عدمه محال وبالعكس فلا جرم  
يوجد ما علم وجوده فكان ذلك كافيا في التخصيص سلمنا ان ما ذكرته يدل على ذلك لكن معنا  
ما يبطله وهو ان المريد اما ان يريد الغرض أو لا يغرض فان كان لغرض كان مستكبرا بذلك الغرض  
والمستكبر بالغير نافض بالذات وهو على الله تعالى محال واذا كان لا يغرض كان ذلك عبثا وهو على  
الله تعالى محال ولانه يقتضي ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح وهو محال والجواب  
ان الجسم الموصوف بالحركة كان يمكن أن يصير موصوفا بما قبل ذلك والمحمكوم عليه بهذا الامكان  
ليس هو المسمى بل هو الجسم الموجود وقوله يجوز ان يكون محكما في وقت ممتنع في وقت آخر قلت  
هذه الحوادث مستندة الى الاتصالات الفلكية قلنا تستقيم الدلالة على ان جميع الممكنات واقع  
بقدرته الله تعالى أما المعارضة بنفس الارادة فتقوية وجوابها ان مفهوم كون الشئ مرجحا - ير مفهوم  
كونه مؤثرا وذلك يوجب الفرق بين القدرة والارادة ويتوجه عليه ان المفهوم من كونه عالما بما في  
السواد غير المفهوم من كونه عالما بذلك فيلزم أن يكون له بحسب كل معلوم علما وقد التزمه الاستاذ  
أبو سهل الصعلوكي منا وهو الوجه أبس الا (قوله) لم لا يكفي علمه تعالى بما في الافعال من  
المصالح والمفاسد قلنا تستقيم الدلالة على ان أفعاله تعالى لا يجوز تعلقها بالمصالح (قوله) انما  
يوجد ما علم الله تعالى انه يوجد قلنا لم بان الشئ سيوجد تابع لكونه بحيث سيوجد  
فكونه بحيث سيوجد لو كان لاجل ذلك العلم لزم الدور بل لا بد من صفة أخرى (قوله) المريد اما



أن يرجع افترض أولا افترض قلنا ارادة الله تعالى منزوعة عن الاغراض بل هي واجب به التعلق بايجاد ذلك في ذلك الوقت لذاتها (١) **مسئلة** في اتفق المسلمون على انه سمع بصيرا كنهم اختلغوا في معناه

(١) أقول الجهة التي أوردتها على اثبات الارادة خاصة بأفعال تقع في أزمنة أما التي لا تكون واقعة في أزمنة مثل خلق الزمان والجسم وسائر عمل الزمان ان كانت بارادة احتيج في اثبات الارادة هناك الى جهة أخرى الا أن يقال انها تحصل من غير ارادة وذلك مما لم يقلوا به والجهة التي تشمل الكل هي أن يقال فخص بعض ما يخص بالايجاد من جميع المقدورات يحتاج الى مخصص وهو الارادة الا أن المصنف لما جاوز أن يخص القادر أحد الطرفين من غير مخصص انسده عليه باب اثبات الارادة مطلقا وكان لقائل أن يقول ان قدرته تعالى تعلق بوقت للايجاد دون وقت من غير مخصص وقوله المخصص ليس القدرة مفاض لما ذهب اليه في سائر وهو ان المختار يمكنه الرجوع من غير مرجع وقوله ولا العلم لانه تابع للعلوم متناقض قوله ما علم الله وقوعه يجب ان يقع لاستحالة كون الموجه تابعا لموجهه والاعراض بتجويز كون الامكان خاصا بوقت معين لا يتوجه على الافعال التي لا تقع في زمان والجواب بان الموصوف بالمكان الحركة هو الجسم يقتضي ان يكون الجسم هو الحاصل قبل ذلك الزمان وهو ليس بصحيح لان امكان الحركة المشروطة بذلك الزمان لا يكون حاصلا قبل ذلك الزمان فكيف يكون الجسم موصوفا به وكون الامكان من لوازم الماهية لا يمتنع بما ذكره لان الامكان المطلق من لوازم الماهية والامكان المقيّد بشئ غير لازم لا يكون من لوازمه ولا يمتنع ان يمتنع باختلاف الدوام والملاذام لا يكون لاختلاف موضوعها وقوله في الجواب عن تجويز كون الامكان مقيّدا بوقت ان الوقت ان لم يكن موجودا استحالة ان يكون له أثر وان كان موجودا كان الكلام فيه كما في الاول لاجل دليله على اثبات الارادة بان يقال الوقت ان لم يكن وجودا استحالة ان يخصص بالارادة وان كان وجودا احتاج الى وقت آخر وارادة أخرى تخصه به ويسلسل قوله كون الماهية متقررة قبل وجودها بناء على ان الماهية متقررة حال عدمها فيه نظر لان الماهية متقررة قبل وجودها وقبل عدمها قبلية بالذات ولا يلزم منه أن يكون تقررها حال عدمها الا اذا كانت قبلية بالزمان والقول بان الحوادث مستندة الى الاتصالات العقلية ان أر بد بالاسناد كون الاتصالات شرط الوجودات الإنسانية كونها واقعة بقدرة الله تعالى والمعارضة بالارادة وانما يجب ان تكون نسبتها الى الكل على السواء كما كانت القدرة نسبتها الى الكل على السواء والارادة وعجزه عن الجواب عن ذلك والتزام كون العلوم القديمة والارادات القديمة غير متناهية بحسب المعلومات والمرادات خروج عن المذهب فان الاصحاب يقتضون على القدماء التسعة ذات وثمانية اوصاف وهو التزام كونها غير متناهية والاصوب ان يقول الارادة القديمة تقتضي اضافات غير متناهية بحسب المرادات ووجود تلك الاضافات لا يكون الا في العقول والقدرة لا تقتضي ذلك لان نسبتها الى جميع المقدورات على السواء فلا بد من مرجع يرجع البعض ليتعلق به الاججاد والحق ان القائل يجوز كون القدرة متعاقبة ببعض المقدورات من غير تخصيص لا يمكنه اثبات الارادة الا بالسمع اما القائل بامتناع ذلك فيمكنه اثباتها بالعقل والسمع وقوله بان كون الشيء بحيث سيجد لا يكون لاجل العلم بانه سيجد بل يكون لصفة أخرى تقتضي كون الشيء قبل ايجاده موصوفا بكونه بحيث سيجد وكون القدرة غير صالحة للتعلق بذلك الشيء من غير مخصص وهما مناقضان لما ذهب اليه وقوله بنفي الغرض عنه تعالى فسيجيء بيانه والكلام فيه والقول بان الارادة واجبة التعلق بايجاد وقت دون وقت يقتضي ثبوت الشيء في الوقت قبل وجودها وتخصيص الوقت بالشيء من جهة الارادة الواحدة المتعلقة ببعض المرادات دون البعض الآخر من غير مخصص

النفس لا يبقى بعد فسادها  
فوجب ان يكون محمل  
ذلك الامكان جـ وهما  
آخر فتكون النفس  
مركبة من الهوى والصورة  
وحيدة فتقول ان الهوى  
النفس وجب قيامها  
بذاتها قطعا للتسلسل  
فوجب ان لا يصح الفساد  
عليه مع انه جوهر مجرد  
فيكون قابلا للصورة  
العقلية وليست النفس  
الا هذا الجوهر فيقال  
لهم لم لا يجوز ان يكون  
قبول تلك الهوى لتلك  
الصورة العقلية كان  
مشروطا بمحصل تلك  
الصورة فنفى ذلك  
الصورة لا يبقى ذلك القبول  
**مسئلة السادسة**  
اعلم ان طريقنا في بقاء  
النفس اطباق الانبياء  
والاولياء والحكماء عليه  
ثم ان هذا المعنى يتأكد  
بالافتاعات العقلية فالاول  
ان المواظبة على الفكر  
يفيد كمال النفس وتقصان  
البدن فلو كانت النفس  
تموت بموت البدن لاستنع  
ان يكون الموجب انقصان  
البدن ولعللانه ميبا

فقال الفلاسفة والكهني وأبو الحسن بن البصري ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والبصريات وقال الجمهور من الملة نزلة والكرامية أنهم ما صفتان زائدتان على العلم لئلا ينفك العلم عن الحس والسمع اتصافه بالسمع والبصر وكل من صح اتصافه بصفة فلولم يتصف به اتصف بضدها فلولم يكن الله تعالى سمعاً بصيراً كان موصوفاً بضدها وضدهما نقص والنقص على الله تعالى محال فلما قيل أن يقول حياة الله تعالى مخالفة لحياةنا والمختلفات لا يجوز اشتراكها في جميع الأحكام فلا يلزم من كون حياتنا مصححة للسمع والبصر كون حياته كذلك سلمنا ذلك لكن لا يجوز أن يقال حياته وان صححت السمع والبصر لكن ماهيته غير قابلة لهما كما أن الحياة وان صححت الشبهة والنقطة لكن ماهيته تعالى غير قابلة لهما فكذا ذلك سلمنا أن ذاته تعالى قابلة لهما لكن لا يجوز أن يكون حصولهما موقوفاً على شرط ممتنع التحقيق في ذات الله تعالى وهذا قول الفلاسفة فإن عندهم أبصار الشيء مشروط بانطباع صورة صغيرة مشابهة لذلك المثل في الرطوبة الجليدية وإذا كان ذلك في حق الله محالاً لا يجوز لم تثبت الصفة سلمنا حصول الصفة لكن لم قلت أن القابل للصفة يستحيل خلوها عنها وعن ضدها معاً وقد تقدم تقريره سلمنا ذلك لكن ما المعنى بالنقص ثم لم قلت أن النقص محال فإن رجعوا فيه إلى الإجماع صارت الدلالة فيه سمعية وإذا كان الدليل على حقيقة الإجماع وهو الآيات الدالة على السمعية والبصرية أظهر من الآيات الدالة على صحة الإجماع فيكون الرجوع في هذه المسئلة إلى التمسك بالآية أولى فالمعتمد التمسك بالآيات ولا شأن لفظ السمع والبصر ليس حقيقة في العلم بل مجاز فيه وصرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز لا يجوز إلا عند المعارض وحينئذ يصير الخضم محتملاً إلى إقامة الدليل على امتناع اتصافه تعالى بالسمع والبصر ومن الأصحاب من قال السمع والبصر أكمل من ليس بسميع ولا بصير والواحد منهما مسموع بصير فلولم يكن الله تعالى كذلك لكان الواحد منهما أكمل من الله تعالى وهو محال وهذا ضعيف لأن لقائل أن يقول الماشي أكمل من لا يمشي والحسن الوجه أكمل من القبيح والواحد منهما موصوف به فلولم يكن الله تعالى موصوفاً به لزم أن يكون الواحد منهما أكمل من الله تعالى فإن قلت هذا مصفة كمال في الأجسام والله تعالى ليس بسم فليتصور ثبوته في حقه قلت فلم قلت بأن السمع والبصر ليسا من صفات الأجسام وحينئذ يعود البعث (١) مسئلة

اتفق المسلمون على إطلاق لفظ التكلم على الله تعالى ولو كنهم اختلفوا في معناه فزعمت الملة أن

لكمال النفس والثاني أن عدم النوم يضعف البدن ويقوى النفس وهو يدل على ما قلناه والثالث أن عند الاربعين يزاد كمال النفس ويقوى نقصان البدن وهو يدل على ما قلناه الرابع أن عند الرضايات الشديدة يحصل للنفس كمالات عظيمة وتلوح لها الأنوار وتكشف لها المغيبات مع أنه يضعف البدن جداً وكل ما كان ضعف البدن أكمل كانت قوة النفس أكمل فهذه الاعتبارات العقلية إذا انضمت إلى أقوال جمهور الأنبياء والحكماء أذادت الجزم ببقاء النفس

المسئلة السابعة قال جامدوس النفوس ثلاث الشهوانية ومحالها الكبد وهي أدنى المراتب والغضبية ومحالها القلب وهي أوسطها والناطقية ومحالها الدماغ وهي أشرفها وقال المحققون النفس واحدة والشهوة والغضب والادراك صفاتها والدليل عليه أنه ما لم يعتد كونه

كأذهب إليه في القدرة

(١) أقول يجب أن يعني بالفلاسفة في قوله ههنا فلاسفة الإسلام والحق أن وصف الله تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل وإنما لم يوصف بالدوق والشم واللسان لأن النقل غير وارد بها وإذا نظر في ذلك من حيث العقل لم يوجد له وجه غير ما ذكره الفلاسفة والكهني وأبو الحسن أما اثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها بالافعل غير ممكن والأولى أن يقال لما ورد النقل بوصفه تعالى بهما امتياز بذلك وعرفنا أنها لا يكون له تعالى بالتين كالمحيوانات واعترفنا بأنها سماوات فبني على حقيقة ما وذلك لأن ما قالوا في هذا الباب لا يرجع بطائل أما قولهم الحس يصح اتصافه بالسمع والبصر فليس بغير دلالة أكثر الهوام والسمك لا يسمع لها والعقرب والخلد لا يبصر لهما والديدان وكثير من الهوام لا يسمع لها ولا يبصر ولولم يمنع اتصاف ذلك الأنواع بالسمع والبصر لما خلا جميع أشخاصها منها وإذا جاز أن يكون بعض فصول الأنواع من بلا تلك الصفة لم يبق لشيء من نوع آخر وجه من جهة الصفة وأيضاً لا يجب أن كل ما يتصف بصفة يتصف بضدها تلك الصفة فإن الشفاف لا يتصف بالسواد ولا بغيره مما هو ضده مع أنه صحيح الاتصاف به لا يكون جسمه بل كل ما لا يتصف بصفة يتصف بعدمها وليس ضد الصفة هو عدمها وإن كان

معناه كونه تعالى موجدا لاصوات دالة على معان مخصوصة في أجسام مخصوصة واعلم أنا لا ننازعهم في المعنى لانا نعتقد ان جميع الحوادث واقعة بقدره الله تعالى ونسلم ان خلق الاصوات في الاجسام الجمادية والحيوانية جائز واذا ثبت ذلك فقد ساعدتهم على المعنى وبقي ههنا النزاع اطلاق اسم المتكلم هل يقع في اللغة لهذا المعنى أم لا وهذا البحث اقوى لاحظ للعقل البتة فيه والمتكلمون من الفريقين قد طولوا فيه ولا فائدة فيه أما أصحابنا فقد اتفقوا على ان الله تعالى ليس بتكلم بالكلام الذي هو الحروف والاصوات بل زعموا انه متكلم بكلام النفس والمعتزلة ينكرون هذه الماهية ويتقدير الاعتراف بها فيكون اتصاف ذات الباري بتقدير ذلك ينكرون كونها واحدة فالخلاص ان الذي ذهبوا اليه فھن من القائلين به الا اننا ثبتنا امر آخر وهم يمتازوننا في الماهية والوجودوا قدم والوحدة فھذه مقدمة لا بد من معرفتها للخائض في هذه المسئلة احتج الاصحاب على كونه تعالى متكلماً بامور أحدها انه تعالى حي والحي يصح اتصافه بالكلام فلولم يكن الله تعالى موصوفاً بالكلام لكان موصوفاً بضده وهو نقص وهو على الله تعالى محال قالت المعتزلة التصديق مسبق بالتصور فما ماهية هذا الكلام فان الذي نخذه من أنفسنا اما هذه الحروف والاصوات أو يمثل هذه الحروف والاصوات وأنتم لا تثبتونها الله تعالى فان قلت أعني بالارطلب الفعل قلت لم لا يجوز أن يكون ذلك الطلب هو الارادة وأنتم حيث حاولتم الفرق بينه وبين الارادة يكون قاتم الله تعالى قديماً صعباً لا يريد ان يكون هذا الفرق انما ثبت بعد ثبوت كونه تعالى متكلماً وذلك يتوقف على تصور ماهية الكلام فلو بينا ماهية الكلام لزعم الدور ولئن نزلنا عن هذا المقام لكن لم قلت انه يصح اتصاف ذات الله تعالى به وتقريره بالوجوه الثلاثة المذكورة في مسئلة السمع والبصر سلمنا انه يصح اتصافه لكن لم قلت ان ضده نقص وآفة بل الذي نعده نقصاً وآفة في العرف هو العجز عن التلغظ بالحروف وأما ضد المعنى الذي ذكرته فلم قلت انه نقص بل لوقيل ان ذلك المعنى هو النقص لكان أقرب فان ثبوت الامر والنهي من غير حضور مخاطب سفة وهو نقص وبقيت الاسئلة تقدمت (١) وثانها ما علمنا ان أفعال الله تعالى يجوز التقديم والتأخير لا يحرم أسندناها الى مرجح وهو الارادة فكذلك رأينا أفعال العباد مترددة بين الحظر والاباحة والندب والوجوب فاخصاصها بهم هذه الاحكام يستدعي تخصيصا وليس ذلك هو الارادة لان الله تعالى قديماً صعباً لا يريد وبالله كس فلا بد من صفة أخرى وهي الكلام وهو أيضاً ضعيف لانا نقول لم لا يجوز أن يكون معنى الوجوب والحظر هو ان الله تعالى عرف المكلف انه يريد عقاب من يترك الفعل الفلاني في الآخرة أو يريد اصال الثواب اليه في الآخرة وهذا اقدر مما لا حاجة الى اثبات الكلام فيه فان ادعيت امر او راء ذلك فهو ممنوع (٢) وثالثها ان الله تعالى

الاتصاف بعدمها حاصل عند الاتصاف بضدها من غير انعكاس وايضاً ان كان عدم السمع والبصر نقصاً لكان عدم الشم والذوق واللمس أيضاً نقصاً وقوله الابصار عند الفلاسفة مشروط بالانطباع ليس كما ينبغي والواجب ان يقول أو بالشعاع كما مر الكلام في ذلك وباقى كلامه ظاهر (١) أقول كلامه ظاهر والوحدات الثلاث المذكورة هي الاختلافات في معنى الحياة وامتناع اتصاف الماهية بالكلام وكون قبول الاتصاف به موقوفاً على شرط ممتنع الحصول

(٢) أقول تردد الكلام بين الحظر والاباحة قبل التخصيص باحد هما يدل على صحة الاتصاف باحدهما لا بعينه قبل ورود السمع المخصص وذلك يناقض القول بان ماهيتها مستفادة من السمع وتفسير الوجوب والحظر بتعريف ارادة العقاب والثواب غير صحيح انما الصحيح تعريف العبد بتعريفه للوعيد والوعد وذلك لان كثيراً من يرتكب الحظر ولا يعاقب عليه ولو اراد الله عقابه لما فاته العقاب

الذي لا يصبر مشتبه به  
ومالم يعتقد كونه مؤذياً  
فانه لا يغضب عليه  
فوجب ان يكون الذي  
يشتمى ويغضب هو الذي  
أدرك

### المسئلة الثامنة

انه لا يجب في كل ما كان  
محبوباً ان يكون محبوباً  
اشي آخر والادراك أو تسلسل  
بل لا بد وان ينتهي الى ما  
يكون محبوباً لذاته  
فلاستتقراء يدل على ان  
معرفة الكامل من حيث  
هو كامل يوجب محبته  
اذا عرفت هـ اذا فنقول  
جوهر النفس اذا عرف  
ذات الله تعالى وصفاً فانه  
وكيفية صدور أفعاله عنه  
وأقسام حكمته في تخليق  
العالم الاعلى والاسفل  
صارت تلك المعرفة موجبة  
للمحبة ثم كما ان ادراك  
النفس أشرف الادراكات  
وذات الله تعالى أشرف  
المسددركات وجب ان  
تكون تلك المحبة أكمل  
أنواع المحبة والمحب اذا  
وصل الى المحبوب كان  
مقدار لذته بقدر محبته  
وبعد ادراكه وصوله الى ذلك

ملك مطاع والمطاع هو الذي له الامر والنهي وهو ضعيف جدا لانهم ان عنوا بالمطاع نفوذ قدرته  
ومشيئته في الخلق لوقاقتهم لم وان عنوا به انه امر او نهى فهو اول المسئلة ورابعها اجماع  
المسلمين على كونه متكاملا وهو ضعيف لما بيننا من الاجماع ايسر الا على اللفظ أما المعنى الذي يقول  
المجانب انه غير مجمع عليه بل لم يقل به أحد الا المجانب والمعتد قوله تعالى وكلام الله موسى تسليما  
فان قيل اسم الكلام موضوع في اللغة لهذه الالفاظ وانتم لا تقولون بكونه تعالى موصوفا بالكلام  
بهذا المعنى فقد حوت اللفظ عن ظاهره واذا كان كذلك لم يكن صرفه الى المعنى الذي ذكرتموه أولى من  
صرفه الى معنى آخر وهو الامر الذي عرف الله تعالى ما يفعل بالاكفائي في الآخرة من الثواب والعقاب  
ثم ان نزلنا عنه لكونه اثبات الكلام بها الكلام واثبات الشيء بنفسه باطل الجواب ان صرفه الى هذا  
المعنى أولى لقول الشاعر

ان الكلام في الفؤاد وانما • جعل اللسان على الفؤاد دليلا

والجواب عن الثاني انه اثبات كلام الله تعالى باخبار الرسول والعلم بصدق الرسول لا يتوقف على  
العلم بكونه متكاملا لاننا علمنا انه لا يجوز ظهور المجتزأة على الكاذب علمنا صدقه واء علمنا كلام  
الله تعالى أول نفعه فهذا منتهى القول في هذه المسئلة (١) • مسئلة • ذهب أبو الحسن الأشعري  
وأتباعه الى ان الله تعالى باقية بقاء يقوم به وذهب القاضي وامام الحرمين الى نفيه وهو الحق لنا  
المعقول من البقاء صفة تقتضي ترجيح الوجود على العدم • ذاتنا • قل في حق ممكن الوجود  
فواجب الوجود لذاته يستحيل أن يكون رجحان وجوده على عدمه • معلا • وفي أيضا فذلك البقاء  
لاشأنه باق فان كان باقيا بقاء آخر لزم اما التسلسل واما الدوران كان باقيا بقاء الذات التي  
فرضناها باقية بذلك البقاء وان كان باقيا بنفسه هو بكون الذات باقية مفتقرة اليه انقلب الذات صفة  
والصفة ذاتا وهو محال وأما في الشاهد فليس بمعنى أيضا لان شرط حصوله في الجوهر حصول الجوهر  
في الزمان الثاني فلو افتقر حصول الجوهر في الزمان الثاني اليه لزم الدوران وتماثل أن يقول البقاء نفس  
حصول الجوهر في الزمان الثاني لانه أمر موقوف عليه وجوابه ان نفس الحصول في الزمان ليس صفة  
واللزم التسلسل احجوا بان الذات لم تكن باقية حال الحدوث ثم صارت باقية فوجب أن يكون البقاء  
زائدا والجواب بانه معارض بان الذات كانت حادثة زمان الحدوث ثم حال البقاء ما بقيت حادثة فيلزم  
أن يكون الحدوث صفة زائدة وهو محال على ما تقدم فان قلت الحدوث نفس حصوله في الزمان الاول  
قلت البقاء نفس حصوله في الزمان الثاني (٢) • مسئلة • ذهب أكثر المسلمين انه تعالى عالم بكل

لا يقال تعريف العبد يكون بالالهام أو بالاخبار وليس الالهام عاما ولا اخبار كلام فيلزم الدوران  
سبحي وجوابه

(١) أقول الاستدلال بهذا البيت ركيك وهو يقتضي أن يقال للاخرس متكلم لكونه بهذه الصفة  
والباقى ظاهر

(٢) أقول وههنا مذهب آخر وهو القول بثبوت البقاء في الممكنات ونفيه عنه تعالى وبه قال  
الكعبي وأتباعه قوله البقاء صفة تقتضي ترجيح الوجود على العدم فقال له الموجد الذي لا يبق له بدله  
أيضا مما يقتضي ترجيح وجوده على عدمه فاذا هذا الحكم ليس مما يختص بالبقاء الا أن يكون  
الترجح الى الزمان الثاني والحق في نفسه ان البقاء مقارنة الوجود لا كثر من زمان واحد • بعد الزمان  
الاول وذلك لا يعقل فيما لا يكون زمانيا واعتبر الحكم بكون الكل أعظم من جزئه فانه لا يمكن أن  
يقال انه واقع في مكان أو في جميع الأزمنة كما لا يقال انه واقع في مكان أو في جميع الامكنة واذا كان

المحبوب فهذا يقتضي ان  
تكون النفس الناطقة اذا  
عرفت الله تعالى وتطهرت  
من الميل الى هذه  
الجسمانيات فانها بعد  
الموت تصل الى لذات  
عالية وسعادات كاملة  
والله أعلم

• المسئلة التاسعة •

في مراتب النفوس اعلم ان  
النفوس بحسب أحوال  
قوتها النظرية على أربعة  
أقسام فاشرفها النفوس  
الموصوفة بالعلوم القدسية  
الالهية وثانيها التي حصلت  
لها اعتقادات حقة في  
الاهليات والمقارقات  
لابسبب البرهان اليقيني  
بل اما بالاعتقادات واما  
بالتقليد والمرتبة الثالثة  
النفوس الخالية • عن  
الاعتقادات الحقة والباطلة  
والمرتبة الرابعة النفوس  
الموصوفة بالاعتقادات  
الباطلة • وأما بحسب  
أحوال قوتها العملية فهي  
على أقسام ثلاثة أحدها  
النفوس الموصوفة •  
بالاخلاق الفاضلة وثانيها  
النفوس الخالية • عن  
الاخلاق الفاضلة والاخلاق

المعلومات خلافاً للفلاسفة ولقوم من أهل الملة لئلا نتهى لكونه حياً يصح أن يكون عالمًا بكل المعلومات فلا اختصت عالميته بالبعض دون البعض لا تفرق إلى مخصص وهو محال (١) ومن الدهرية من زعم أنه لا يعلم ذاته لأن العلم أمر اضافي فلو علم ذاته لكانت ذاته مضافة إلى نفسه وإضافة الشيء إلى نفسه محال فإن قلت ذاته تعالى من حيث أنه عالم مغايرة من حيث أنه معلوم وهذا القدر من المغايرة يكفي في هذه الإضافة قلت صيرورة الذات عالمة ومعلومه يتوقف على قيام العلم بها وهو موقوف على المغايرة التي هي موقوفة على صيرورة الذات عالمة ومعلومه فيلزم الدور جوابه أنه منقوض بعلمنا بأنفسنا (٢) ومنهم من سلم كونه تعالى عالماً بنفسه ومنع كونه عالماً بغيره لأن العلم صورة مساوية للمعلوم في العالم وإضافة مخصوصة في العالم والمعلوم فلو علم الله تعالى الحقائق لحصلت تلك الصور وتلك الإضافات في ذاته تعالى فيحصل الكثرة في ذاته والجواب أن الكثرة في الصور والإضافات وهو من لوازم الذات لأنفسها (٣) ومنهم من زعم أنه لا يعلم الجزئيات لأنه لو علم كون زيد في الدار فمخدر وجهه عنها انبثق العلم الأول كان جهلاً ولا وان لم يبق كان تعديراً والجواب أن ذلك ان غلبت بالتغير وقوع التغير في الأحوال الإضافية فلم قلت أنه محال وكذلك فإن الله تعالى كان قبله لا يكل حادث ثم يصير معه ثم يصير بعده والتغير في الإضافات لا يوجب تغيراً في الذات فكذلك علمنا كونه عالماً بالمعلوم إضافة بين علمه وبين ذلك المعلوم فعند تغير المعلوم تتغير تلك الإضافات فقط (٤) ومنهم من زعم أنه لا يعلم الجزئيات إلا عند وقوعها

الحكم كذلك فيما يتوقف عليه الحكم كالتصويرات أولى بأن يكون كذلك وعلمه الزمان لا يكون زماناً بحد ذاته كيف بدأ الكل وإذا انتصافه بالبقاء نوع من التشبيه بالزمانيات وأما كون البقاء باقياً أو غير باق وان كان باقياً فبقاؤه أما بذاته أو بغيره فحكمه حكم الأمور الاعتبارية التي توجد في العقل فقط وتنقطع عند عدم الاعتبار وقوله وأما في الشاهد فليس بمعنى أيضاً إشارة إلى إبطال مذهب الكهبي وقوله يلي الحدوث ليس صفة زائدة في جوابه ما مر ثم إن كان الحدوث نفس الحصول في الزمان الأول فالبقاء حصول في زمان مشروط بحصول في زمان قبله والام لا يمكن زمانه ثابتاً والحصول في الزمان الأول ليس مشروطاً بالحصول في زمان آخر فلاختلاف بينهما بوجوده والشرط وعدمه فقط ومن هذا الاعتبار يتحقق ما ذكرناه من أن البقاء بقارئة أو جود لا كثيراً من زمان واحد بعد الزمان الأول (١) أقول لقائل أن يقول أنت بالبدية عرفت أن المخصوص ههنا محال أم بالدليل فإن قلت بالبدية فقد كبرت وإن قلت بالدليل فابن الدليل غاية ما في الباب أن تقول نحن ما نعرف جوار ثبوت المخصوص أو امتناعه

(٢) أقول لو قال ومن الفلاسفة بدل ومن الدهرية لكان أصح لأن الدهرية لا يثبتون لها غير الدهر فضلاً عن أن يكون عالماً أو غير عالم ثم الصحيح أن المقتضى للمغايرة هو العلم وليس المغايرة بمقتضية للعلم بل هذه المغايرة لا تنفك عن العلم كما لا ينفك المعلوم عن علمه ولا يلزم الدور وإنما يقول من ينفي عنه تعالى هذا العلم لاستحالة التكرار هناك ما فيها فنجوز الجواز التكرار ههنا

(٣) أقول حصول الصور في الذات لا يخلو من أن تكون تلك الصورة من نفس الذات ويلزم منه كون الفاعل قابلاً أو يكون من غيرهما وذلك يقتضي تأثر الذات من غيره فإن المحل يتأثر من المحال فيه وأما كثرة الإضافات فلا يوجب كثرة الذات

(٤) أقول لقائل أن يقول إنك تقول بأن العلم صفة قدعية لا يجوز عليها التغير وههنا جعلته إضافة تتغير وأيضاً لو كان العلم إضافة بين العالم والمعلوم لا يمنع العلم بالعدومات والمحتومات وأيضاً قد قلت

الردية وثالثها النفوس الموصوفة بالخلق الردية ورؤسها حب الجسمانيات فإن النفوس بعد موت لبدن يعظم شوقها إلى هذه الجسمانيات ولا يكون لها قدرة على الفوز بها ولا يكون لها الفاعل عالم المغارات فتبقى تلك النفوس كمن نزل عن محاورة معشوقه إلى موضع ظلماتي شديد الظلمة تنعوز بالله منها وما كان لانهاية لمراتب العلوم والاختلاق في كثرتها وقوتها وطهارتها عن اضدادها فكذلك لانهاية لأحوال النفوس بعد الموت

### المسئلة العاشرة

الحق عند رنا ان النفوس مختلفة بمسب ما هياتها وجواهرها فبها نفوس نورانية علوية ومنها كسيفة كسدة ولا يبعد أيضاً ان يقال في النفوس الماطقة جنس تحت أنواع وتحت كل نوع أشخاص لا يخالف به عن بعضها إلا في العدد وكل نوع منها فهو كالولد روح من الأرواح السماوية وهذا



وقبل ذلك فانه لا يعلم الا الماهية واحتج بوجهين الاول ان المعلوم متميز والشخص قبل وجوده في محض فلا يكون في نفسه متميزا فلا يصح أن يكون معلوما الثاني انه تعالى لو علم الاشياء قبل وقوعها فكل ما علم فهو واجب الوقوع لان عدم وقوعه يفضي الى انقلاب العلم جهلا وهو محال والمؤدى الى المحال محال فعدم وقوعه محال فوقعه واجب وحينئذ يلزم الحيز وان لا يتممكن الحيوان من فعل أصلا بل يكون كالجسد لان ماء لم وقوعه فهو واجب وماء لم عدمه فهو ممنوع والجواب عن الاول انه منقوض بعلمنا بالمعدومات الشخصية قبل وقوعها كعلمنا بطول الشمس غدا وعن الثاني بالانتماء ان ما علم الله تعالى وقوعه فهو واجب الوقوع (١) ومنهم من أنكر كونه عالما بالانهاية واحتج بثلاثة أوجه الاول ان المعلومات تتطرق اليها الزيادة والنقصان فان بعضها أقل من كلها وكل ما كان كذلك فهو متناه فالعلوم متناه الثاني ان كل ما كان معلوما فهو متميز عن غيره وكل ما كان متميزا عن غيره فغيره خارج عنه وكل ما كان غير خارجا عنه فهو متناه فكل معلوم متناه فاليس بمتناه واجب أن لا يكون معلوما الثالث ان العلم بكل المعلوم مغاير للعلم بغيره بدليل انه يصح أن يعلم كون الشيء عالما بشئ آخر مع الجهل بكونه عالما بغيره والمعلوم غير المجهول فلو كانت المعلومات غير متناهية لكانت العلوم غير متناهية فهناك موجودات غير متناهية وهو محال والجواب عن الاول ان تطرق الزيادة والنقصان الى شئ لا يدل على التناهي وعن الثاني ان التميز كل واحد منهم ما هو متناه وعن الثالث ان العلم واحد لكن نسبه غير متناهية وهذا ضعيف لان الشعور بالشيء اذا كان لا يتحقق الا مع هذه النسب فهذه النسب ان لم تكن موجودة لم يكن العلم موجودا وان كانت موجودة عاد الاثران وقد ذكرنا ان الاستاذ بأسهل الصعول كي التزمه (٢) ومنهم من أنكر كونه عالما بجميع المعلومات واحتج بأنه لو علم

هو الذي كان يسميه أصحاب  
الطلسات بالطباع انتم  
وذلك الملك هو الذي  
يتولى اصلاح أحوال تلك  
النفوس تارة بالمناجاة  
وتارة بالالهامات وتارة  
بطريق النفث في الروح  
ولنقتصر من مباحث  
النفوس الناطقة على  
هذا القدر والله أعلم  
بالصواب

الباب التاسع في  
أحوال القيامة وفيه

مسائل

المسئلة الاولى

اعادة المعلوم عندنا جزئ  
خلافا لجمهور الفلاسفة  
والكرامية وطائفة من  
المعتزلة لنا ان تلك  
الماهيات كانت قابلة  
للوجود وذلك القبول  
من لوازم تلك الماهية  
فوجب ان يبقى ذلك  
القبول ببقاء تلك المادية  
فان قالوا ان ذلك الشخص  
لما عدم امتنع ان يحكم  
عليه حال عدمه بشئ من  
الاحكام فامتنع الحكم  
عليه بهذه القابلية فنقول  
ان الحكم عليه بامتناع

الاضافات لا وجود لها في الاعيان واذا لا يكون له علم الله تعالى وجود في الاعيان ولك أن تقول العلم يقع بالاشتراك على عكس الصفة وعلى هذه الاضافات وحينئذ لا تكون تلك الصفة عالما بالمعلومات ولا تكون هذه موجودة بزعمك وقد قال بعض المتكلمين هر بامن بعض هذه النقوض انه تعالى لا يعلم الجزئيات من حيث هي المعقولات لا من حيث هي جزئيات متغيرة قالوا المدرك للجزئيات الزمانية من حيث هي متغيرة يجب أن يكون زمانيا ذا آلة قابلا للتغير وهو شبهه بالاحساس وما يجري مجراه وهو تعالى منزوع عن هذا النوع من الادراك كما أنه منزوع عن الاحساس والذوق والشم والاشارة الحسية هذا هو مذهبهم

(١) أقول يريدونهم من المخالفين والكلام في صحة كون المعلوم معلوما قد مر وأما انتماء ان ما علم الله تعالى وقوعه فهو واجب الوقوع انه واجب الصدور عن علمه بأن يكون علمه موجودا له كان متعرضا للعلم تعالى بذاته وبالمعدومات وان ارادته واجب المطابقة للعلم فهو صحيح ولا يلزم منه جبر لانه عالم بما سيوحده وليس بجهول وذلك لان هذا الوجوب وجوب لاحق لاسابق والمعدومات مطابقة للعلم بها لانه تعالى يعلمها معدومة وهي كذلك بمعنى ان المتصور منها ليس بوجود في الخارج

(٢) أقول يحتجهم الاول تدل على امتناع ما لانهاية له مطلقا وليس لها نطاق بالمعلومات التي لانهاية لها من حيث كونها معلومة وجوابه عن قوله المعلوم متميز عن غيره والتميز متناه بان التميز ان كان واحدا منها فهو متناه غير صحيح لان الدعوى ان الله تعالى عالم بغير المتناهي فغير المتناهي عنده معلوم فهو متميز ويسلم ان كل متميز متناه يلزمه ان غير المتناهي متناه والصواب أن يمنع الكبرى فان المتناهي وغير المتناهي معلومان ولا يلزم منه تناهي غير المتناهي وما أجاب به عن الثالث بدلي على حقيقته وان ذكر

جميع المعلومات لكان اذا علم شيئا علم كونه عالما به وعلم ايضا كونه عالما بكونه عالما ويترتب هناك مراتب غير متناهية واذا كانت معلوماته غير متناهية وله بحسب كل معلوم مراتب غير متناهية كانت الصفات غير متناهية لامر واحد بل مرارا غير متناهية فان قلت العلم بالشئ نفس العلم بالعلم به قلت هذا باطل لان العلم بالشئ اضافته الى الشئ والعلم بالعلم بالشئ اضافته الى العلم وبين العلم بالشئ والاضافة الى الشئ غير الاضافة الى غيره والجواب ان لانه في النسب والتعلقات وهي امور غير ثبوتية انما الثابت هو العلم وهو صفة واحدة وفيه الاشكال بالذي تقدم (١) **المسئلة الثانية** مذهب أصحابنا ان الله تعالى قادر على كل المقدورات خلافا لجميع الفرق (٢) لئان ما لاجله صح في البعض أن يكون مقدور الله تعالى هو الامكان لان ما عداه اما الوجوب واما الامتناع وهو ما يحيلان المقدورية لئان الامكان وصف مشترك فيه بين الممكنات فيكون الشكل مشتركا في صحة مقدورية الله تعالى فلو خصت قادرية به ببعض البعض افتقر الى المخصص واذا ثبت انه قادر على جميع الممكنات وجب أن لا يوجد شيء من الممكنات الا بقدرته اذ لو فرضنا شيئا آخر مؤثرا لكان اذا اجتمع على ذلك الممكن فلما ان يقع ذلك الممكن بهما معا فيجتمع على الاثر الواحد مؤثران مستقلان وهو محال أولا يقع بواحد منهما او هو محال لان المانع من وقوعه به هذا وقوعه بذلك فاما يوجد وقوعه به هذا لا يمنع وقوعه بذلك فلو امتنع وقوعه به هذا اؤذاك لزم وقوعه به هذا وذلك حتى يكون وقوعه بكل واحد منهما اما من وقوعه بالآخر وذلك محال واما ان يقع باحدهما دون الآخر وهو محال لان كل واحد لما كان مستقلا بالتأثير كان وقوعه باحدهما دون الآخر بجهل احدهما في الممكن على الآخر بالمرجح وهو محال ثبت ان جميع الممكنات واقع بقدره الله تعالى وتعلقاته (٣) اما الفلاسفة فقد منوهوا ان يصدر عن الواحد أكثر من واحد وقد تقدم الجواب عن جهتهم واما الشنوية والمجوس زعموا انه غير قادر على الشر لان فاعل

فيما مر ان الحق أن العلم أمر اضافي وهو ناجعه امر واحد اما كثرة النسب وصرح من قبل بكون النسب غير وجودية ثم لما تخبر فيه صوب قول أبي سهل تعريضا

(١) أقول التزمه ناجواز كون النسب مع كونه غير ثبوتية غير متناهية وجعل في الاخير العلم صفة واحدة مع التزام النقص عليه فانظر في تحريمه وخطبه في هذا الموضع ولو قال عقول البشر لا تصل الى اكتشاف الذات ولا الى تحقق حقائق صفاته لكان أولى فان الجهر عن درك الادراك ادراك وتحقيق هذا المبحث يحتاج الى كلام طويل لا يحتمله هذا الموضع

(٢) أقول لم يذكر من المخالفين غير الفلاسفة والشنوية وقوم معدودين من المعتزلة وليس جميع الفرق محصورين في هؤلاء

(٣) أقول قد مر الكلام في الاحتياج الى المخصص في باب العلم فلا وجه لاعادته وفي قوله اذا ثبت انه قادر على جميع الممكنات وجب أن لا يوجد شيء من الممكنات الا بقدرته فبقية نظره لانه لا يلزم من كونه قادرا على جميع الممكنات كونه مؤثرا في جميعها والالزام منه وجود جميع الممكنات وذلك ان القدرة وحدها لا تكفي في وجود التأثير بل يحتاج معها الى الارادة والدليل الذي ذكره يدل على امتناع اجتماع مؤثرين على اثر واحد ولم يدل على امتناع اجتماع قادرين على مقدور واحد بل الصحيح عند أهل السنة ان الله تعالى قادر على كل الممكنات وغير مؤثر في كلها والعبد قادر على البعض وغير مؤثره ما اذا قادران على شيء واحد مع ان المؤثر فيه أحدهما دون الآخر وانما كان ذلك كذلك لكون المؤثر محتاجا مع القدرة الى الارادة والقادر هو الذي له القدرة فقط من حيث هو قادر وعلى هذا التقدير لا يمنع أن يكون في ممكن مؤثر غير الله تعالى الا ان بعض ذلك بغير ما ذكره

الحكم عليه حكم عليه بهذا الامتناع فلو لم يكن حال عدمه قابلا لهذا الحكم لكان هذا الحكم باطلا وان كان قابلا للحكم فحينئذ يسقط هذا السؤال

**المسئلة الثانية**

الاجسام قابلة للعدم لانا قد دللنا على ان العالم محدث والمحدث ما يصح عليه العدم وتلك الصفة من لوازم الماهيات والا لزم التسلسل في صحة تلك الصفة فوجب بقاء تلك الصفة بقاء تلك الماهية فثبت انها قابلة للعدم

**المسئلة الثالثة**

القول بحشر الاجساد حق والدليل عليه ان عود ذلك البدن في نفسه ممكن والله تعالى قادر على كل الممكنات عالم بكل المعلومات فكان القول بالحشر ممكنا فهذه مقدمات ثلاثة المقدمات الاولى قولنا ان عود ذلك البدن في نفسه ممكن والدليل عليه ان إعادة العدم اما ان تكون

ممكنة أولا تكون ممكنة فإن كانت ممكنة فالقصور حاصل وإن لم تكن ممكنة فنقول الدليل العقلي دل على أن الأجسام تقبل العدم ولم يدل على أنها تعدد لاحالة فلما ثبت بالنقل المتواتر من دين الانبياء عليهم الصلاة والسلام أن القول بمشعر الاجساد حق وثبت أن الاجسام لو عدت لا تمتنع اعادتها كان ذلك دليلا قاطعا على أنه تعالى لا يعدم الاجساد بل يمتطيها بأعيانها وإذا كانت بآلية بأعيانها فهي قابلة للحياة والعقل والقدرة فحينئذ يصح أن هو ذلك البدن بعينه ممكن وأما المقدمة الثانية وهي قولنا أنه تعالى قادر على كل الممكنات فقد دللنا على صحتها وأما المقدمة الثالثة وهي قولنا أن الله تعالى عالم بجميع الجزئيات فالغائبة فيها أن يكون الله تعالى قادرا على تمييز أجزاء بدن

الخبرات خبر وفاعل الشرور شرير والفاعل الواحد يستحيل أن يكون خبرا شريرا بالجواب أن عنيت بالخبر والشرير موجد الخير والشر فلم قلت أن الفاعل الواحد يستحيل أن يكون كذلك وإن عنيت غيره فبينوا (١) أما النظام فقد زعم أنه لا يقدر على خلق الجهل وسائر القبايح واحتج بان فعل القبيح محال والمحال غير مقدور وأما أنه محال فلا نه يدل على الجهل والحاجة وجه محالان والمؤدى إلى المحال محال وأما أن المحال غير مقدور هو الذي يصح إيجاده وذلك يستدعي صحة الوجود والممتنع ليس له صحة الوجود والجواب لا نسلم أن فعل شيء يدل على الجهل والحاجة بل هو مالك فله أن يفعل ما شاء سلمنا لكان هذا الامتناع جاء من جهة الداعي فلم قلت أنه ممنوع من جهة القدرة فإن القادر حال انجرام إرادته الترتيب ممنوع عليه الفعل نظر إلى هذا الداعي ولكنه يكون قادرا على الفعل نظر إلى أنه لو حصل له الداعي إلى الفعل بدلا عن الداعي إلى الترتيب لكان قادرا عليه (٢) وأما عباداته فانه زعم أن ما علم الله أنه يكون فهو واجب وما علم أنه لا يكون فهو ممنوع والواجب والممتنع غير مقدور والجواب أن هذا يقتضي أن لا يكون لله تعالى مقدور أصلا لأن كل شيء فهو وأما ما علم الوجود أو ما لم يعلم الوجود ثم نقول أنه وإن كان واجبا فظننا إلى العلم لكنه ممكن في نفسه فكان مقدورا ولأن العلم بالوقوع تبسيع الوقوع الذي هو تبسيع القدرة والمتأخر لا يبطل المتقدم (٣) أما الجني فقد زعم أن الله تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد لأن مقدور العبد إمطاعة أو سفه أو عبث وذلك على الله محال والجواب أن الفعل في نفسه حركة أو سكن مثلا وكونه طاعة وسفها أو عبث أحوال عارضة له من حيث كونه صادرا عن العبد والله تعالى قادر على مثل ذات ذلك الفعل أما أبو علي وأبو هاشم واتباعهم فقد زعموا أن الله تعالى قادر على مثل مقدور العبد لكنه غير قادر على نفس مقدوره لأن المقدور من شأنه أن يوجد عند توفد داعي القادر وإن بقي على العدم عند توفد صارفه فلو كان مقدورا لعبد مقدور الله تعالى لكان إذا أراد الله تعالى وقوعه وكره العبد وقوعه يلزم أن يوجد تحقق الداعي وإن لا يوجد تحقق الصارف وهو محال والجواب أن البقاء على العدم عند تحقق الصارف ممنوع مطلقا بل ذلك إنما يجب إذا لم يقم مقامه سبب آخر مستقل وهذا أول المسئلة (٤) هو مسئلة

وفي عبارته عند قوله أو يقيم بواحد منهم ما هو محال لأن المانع من وقوعه هذا وقوعه بذلك فالجواب بوجده وقوعه بهذا لا يمتنع وقوعه بذلك موضع نظر إذ كان من الواجب أن يقول فالجواب بوجده وقوعه بهذا وجب وقوعه بذلك إذ ذلك مؤثر خال عن الموانع وباقى الكلام كما ذكرنا فلو يقع بهذا ذلك وقع بذلك وهذا هو محال

(١) أقول المجوس من الشنوية يقولون إن ناعل الخير يزدان وفاعل الشر أهمر من ويعنون بهما ما كما وشبههما فانا والله تعالى منزوع عن فعل الخير والشر والمساوية يقولون إن فاعلهما النور والظلمة والديانة يذهبون إلى مثل ذلك والجميع يقولون بأن الخير هو الذي يكون جميع أفعاله خيرا والشر هو الذي يكون أفعاله شرا ومحال أن يكون فاعلهما واحدا وجوابهم أن الخير والشر لا يكونان لذاتهما خيرا وشرا بل بالاضافة أي غيرهما وإذا أمكن أن يكون شيء واحدا بالقياس إلى واحد خيرا وبالقياس إلى غيره شرا أمكن أن يكون فاعل ذلك الشيء واحدا

(٢) أقول أصل الجواب أن المحال لذاته غير مقدور أما المحال لغيره ممكن لذاته فكونه مقدورا لا ينافي كونه محالا لغيره

(٣) أقول المتأخر لا يبطل المتقدم لا يوجب أيا من المتقدم هو الذي يوجب المتأخر إذا كان المتقدم بالعلية وأصل هذا الجواب ما مر في المذهب المتقدم

(٤) أقول انما يمكن كون المقدور مشتركا إذا أخذ غير مضاف إلى أحدهما بعد الاضافة إلى أحدهما

اتفق أصحابنا على أنه تعالى عالم بالعلم قادر بالقدرة حي بالحياة خلافاً لفلاسفة والمعتزلة وأهم المهمات في هذه المسئلة الكشف عن محل النزاع فنقول أمّا نفاة الاحوال فقد زعموا ان العلم بنفس العالمية والقدرة بنفس القادرية وهما صفتان زائدتان على الذات واعترف أبو علي وأبو هاشم بهذا الزائد الا انهم قالوا لا يسمى هذه الامور علماً وقدرية بل عالمية وقادرية فيكون الخلاف في الحقيقة لفظياً بل ذهب أبو هاشم الى انها احوال والحال لا تعلم ولا تكن تعلم الذات عليها وعندنا ان هذه الامور معلومة في نفسها وقول أبي هاشم باطل قطعاً لان ما لا يتصور في نفسه استحالة التصديق بشيئته غيره وأما أبو علي الجبائي فإنه سلم فيها انها معلومة فعلى هذا لا يبقى بينه وبين نفاة الاحوال من خلاف معنوي البتة وأما مثبتة والحال منافية لذعموا ان عالمية الله تعالى صفة معللة لمعنى قائم به وهو العلم وهو لا يتحقق الخلاف بينهم وبين المهتزلة في المعنى وأما نحن فلا نقول ذلك لان الدلالة مادلت الاعلى اثبات امر زائد على الذات فاما على الامر الثالث فلا دليل عليه البتة لافي الشاهد ولا في الغائب (١) أما الفلاسفة فمن مذهبهم ان العلم غفيرة عن حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم فاذا كانت المعلومات مختلفة في الماهيات فيكون علم الله تعالى بالمعلومات امور زائدة على ذاته وهي من لوازم ذاته وقد صرح ابن سينا بذلك في النمط السابع من كتاب الاشارات وعلى هذا فقد سلموا ان علم الله تعالى معنى قائم بذاته الا انهم يعبرون عن هذا المعنى بعبارة اخرى فيقولون علم الله تعالى صفة خارجة عن ذات الله تعالى متقومة بتلك الذات فكانهم عبروا عن المعنى بالصفة الخارجة وعن القيام بالذات بالتقوم بالذات فظهر انهم يساعدون في هذه المسئلة عن المعنى بل يبقى الخلاف بينهم وبين مثبتو الحال من انهم لا يقولون بالذات وتلك الصور اللازمة للذات ومثبتو الحال مناقوا لآثار ثلاثة الذات والعالمية والعلم فظهر ان الذي يقوله نفاة الحال منافية متفق عليه بين كل من أقرب يكون الله تعالى عالماً قادراً (٢) لئلا نأبعد العلم بكونه تعالى موجوداً فيفتقر الى دليل آخر يدل على كونه عالماً قادراً والمعلوم ثانياً غير المعلوم أولاً فلعلمه تعالى زائد على ذاته (٣) احتج الخصم بامور أحدها ان علمه لو كان زائداً على ذاته لكان يفتقر الى ذاته فيكون ممكنات ذاته واجبا لعلته

امتنع الاشتراك فيه من حيث تلك الاضافة والمقدور غير المضاف ممكن اضافة الى كل واحد على سبيل المبدل والمراد من كون مقدور أحدهما مقدور الآخر

(١) أقول أكثر هذه الكلام نقل المذاهب وقوله في ابطال قول أبي هاشم ان ما لا يتصور في نفسه استحالة التصديق بشيئته في غيره فيه نظر لانه ان كان المراد ان ما لا يتصور بانفراده استحالة التصديق بشيئته فذلك غير مسلم لان النسب لا يتصور بانفراده وقد يصدق بشيئته الغير ها وان كان المراد ان ما لا يتصور أصلاً فهو حق وقوله الخلاف بين أبي علي وأبي هاشم وبين أصحابنا لفظي فيه نظر لان الزائد عندهم ليس بموجود ولا معدوم وهو معلول العلم الذي ليس زائداً على الذات وعند أصحابنا ان العلم زائد وهو موجود والباقي ظاهر

(٢) أقول ابن سينا صرح بكون العلم صورة زائدة على الذات ولم يذكر قوله في القدرة ثم ذكر أخيراً ان قولنا يوافق قول من أقر بكونه تعالى عالماً قادراً وانما لفلاسفة يقولون ان علم الله تعالى فعل لا يوجد به ما هو صادر عنه والعلم والقدرة والارادة عندهم واحد بالحقيقة يختلف بالاعتبار ونحن لانقول بذلك وهم يقولون العلم ليس بمحمول على الذات انما هو مبدأ العالمية المحمولة على الذات فالعالمية هي الصفة وهم أيضاً يقولون بها

(٣) أقول افتقار العلم بالوجود الى دليل آخر يدل على العلم لا يدل على تغير الوجود والعلم فان الدليل الدال على وجود المضاف مغاير للدليل الدال على انه واحد ومع ذلك لا يلزم كون المصانع الموجود

هذا الانسان عن اجزاء بدن ذلك الانسان الآخر فاذا ثبتت هذه المقدمات الثلاثة فقد ثبت ان حشر الاجساد ممكن واذا ثبت الامكان فنقول ان الانبياء عليهم السلام اخبروا عن وقوعه والصادق اذا اخبر عن وقوعه فيمكن الوقوع وجب القطع بعينه فوجب القطع بعينه الحشر والنشر احتجوا على انكاره بان قالوا اذا قلنا ان انساناً واغتذى به انسان آخر فذلك الاجزاء ان ردت الى بدن هذا فقد ضاع ذلك وبالعكس وعلى التفسيرين فقد يبطل القول بالحشر والنشر والجواب عنه اما على قولنا ان الانسان جوهر نوراني مشرق في داخل البدن فكل الاشكالالات زائلة واما على ظاهر قول المتكلمين فهو ان الانسان فيه اجزاء أصلية واجزاء فضلية والمعتبر اهادة الاجزاء الاصلية لهذا

وتلك العلة ليست تلك الذات والموصوف به ليس الذات لتكون الذات فاعلة وقابلة معا وهو محال  
وثانيها ان عالمية الله تعالى واجبة والواجب يستغني بوجوه عن العلة وثالثها لو كان له علم قديم لكنا  
مشارك للذات في القدم وذلك يقتضي تماثلها وان لا يكون أحدهما بكونه ذاتا والآخر صفة أولى من  
العكس لانها تكون مغايرة للذات فيلزم القول بقدماء مغايرة و رابعها ان علم الله تعالى المتعلق بعلومنا  
يجب ان يكون مثلا لعلومنا فيلزم من حدوث علمنا حدوث علمه وخامسها ان العلم بكل المعلوم غير العلم  
بغيره على ما تقدم ومعلومات الله تعالى غير متناهية فيلزم ان يكون له علوم غير متناهية والحوادث عن  
الاول قد تقدم وعن الثاني انه انما يتوجه على من اثبت عالميته ثم يعلاها بمعنى ونحن لا نقول به وأيضا  
فبتقدير القول بقول الواجب متى لا يعمل اذا كان واجبا بذاته أو بغيره والاول مسلم لكن لم قلت ان  
عالمية الله تعالى واجبة لذاته بل هـ ذأول المسئلة والثاني باطل لان وجوب العالمية بالعلم لا يوجب  
استغناؤه عنه كما في الشاهد وعن الثالث ان الاشتراك في القدم اشتراك في الوصف سلبى أو ثبوت  
وذلك لا يوجب التماثل أصلا كما ان الضدين لا يلزم من اشتراكهما في التضاد تماثلتهما وعن الرابع  
انكم ان عنيتم بالتفاير كون كل واحد منهما مخالفا للآخر فوهو كذلك الاكنا لا نطلق هذا اللفظ لعدم الاذن  
وان عنيتم جواز المغارقة في الزمان والمكان والتموت والعدم فلم قلتم به وان عنيتم معنى ثالثا فبينوه وعن  
الخامس ان علمه المتعلق بعلومنا مع علمنا يشتركان في التعاقب بذلك المعلوم ولا يلزم من اشتراك الشئين  
في بعض الاوزام تماثلهما واثبت سلمناه لكن لا يلزم من حدوث علمنا حدوث علمه كما لا يلزم من كون  
وجوده تعالى مساويا لوجودنا في كونه وجودا حدوث وجوده وعن السادس ان ما الزمتم علمنا في العلم  
يلزمكم في نفس العالمية وهذه المعارضة لازمة على جميع الشبه (١) وبالله التوفيق ﴿مسئلة﴾ الباري  
تعالى ليس مرید الداته وهو قول أبي على وأبي هاشم والخلاف فيه مع الجارح لنا ما تقدم في مسئلة العلم واحتج  
أبو على وأبو هاشم على انه تعالى ليس مرید الداته بانه لو كان كذلك لكان مریدا لجميع المراتد كما انه  
لما كان عالما لداته كان عالما بكل المعلومات لكن ذلك محال لان زيدا اذا أراد موت رجل ومهر وأراد  
حياته فلو كان الله تعالى مریدا لكل المراتد للزم ان يكون مریدا لموته وحياته معا وهو محال ولغاقل

غير ذلك الواحد وأيضا اذا دل الدليل على وجوده وآخر على كون وجوده عين ذاته لم يدل ذلك على  
ان وجوده غير كون وجوده غير ذاته يدل ذلك على تفاير الاعتبارين لا على تفاير الحقيقة  
(١) أدول قوله الجواب عن الاول قد تقدم بریده تجوز كون الشئ فاعلا وقابلا وفي نفسهما لتفاير  
بحوازا للمغارقة في أحد الامور الاربعة موضع نظر وذلك لان كثير من العلل والمعلومات مجتمعة للمغارقة  
مع وجوب تفايرها والاولى ان يقال المتفايران هما ذاتان والذات لا تفاير صفاتها لان صفتها لا تكون  
مغايرة للذات لها اول ذات لها مثل ذلك لا تتفاير الصفات وما قال في الجواب عن الخامس فيه نظر  
لان العلم على تقدير كونه نسبة أو تعلقا الى معلوم فالنسب التي تكون الى معلوم واحدة تكون ممتثلة  
ولا يندفع بقياسها على الوجود ولا في الوجود على وجوده وعلى وجود ما يقع بالتشكيك والواقع  
بالتشكيك لا يوجب المساواة في الاوزام اما الامور الممتثلة بحسب اشترائها في الاوزام والجواب  
عن السادس الزامى وهو ان الدليل الذي اقتضى كون العلم بالمعلومات محتثا اقتضى كون العالمية  
بحسبها محتثا متعذرة وهذا الجواب يكون على أبي هاشم وأبي على القائلين بان العالمية زائدة على الذات  
والعلم ليس بزيادة على الذات وانهم أوردوا الزام تكثر العلوم على القائلين بكون العلم زائدا عارضوهم  
بوجوب تكثر العالمية بغير هذا الدليل بل قوله وهذه المعارضة واردة على جميع الشبه يعني ان المعارضة  
بالعالمية واردة على الشبه الست التي يوردونها في الرد على من يقول بكون العلم زائدا على الذات

الانسان ثم ان الاجزاء  
الاصلية في هذا الانسان  
أجزاء فاضلة لغيره فزال  
هذا السؤال والمذهب  
الذي اخبرناه قريب  
من هذا

### ﴿المسئلة الرابعة﴾

ثواب القبر وعذابه حق  
لاننا بينا ان الانسان جوهر  
لطيف نوراني ساكن في  
هذا البدن فبعد خواب  
هذا البدن ان كان كاملا  
في قوة العلم والعمل كان  
في القبضة والسعادة وان  
كان ناقصا فيهما كان في  
البلاء والعذاب ثم القرآن  
القديم يدل عليه أما في  
حق السعداء فقوله تعالى  
ولا تحسبن الذين قتلوا في  
سبيل الله أمواتا بل احياء  
عند ربهم يرزقون  
فرحين بما آتاهم الله من  
فضله وأما في حق  
الاشقياء فقوله تعالى  
النار يعرضون عليها غدوا  
وعشيا وقوله تعالى اغرقوا  
فادخلوا نارنا

### ﴿المسئلة الخامسة﴾

الجنة والنار مخلوقتان أما



أن يقول لم قلت لو كان مريد ذاته لكان مريد الكل المرادات والقياس على العلم لا يسمي ولا ينفى من جوع وقولهم لما كانت المريدية صفة ذاتية لم يكن تعلقها ببعض المرادات أولى من تعلقها بالباقي فقد عرفت ضعفه (١) **مسألة** لا يجوز أن يكون الله تعالى مريدا بإرادة حادثة خلافا للامتنان والكرامية فهو تعالى مريد بإرادة محدثة لا في محمل وأما عند الكرامية فهو مريد بإرادة يخلقها في ذاته لئلا نحدث الشئ إلا بغيره لا يصح إلا بالإرادة على ما تقدم فلو كانت الإرادة حادثة لا فتقرت إلى إرادة أخرى ولزم التسلسل (٢) **مسألة** كلام الله تعالى قديم خلافا للامتزاة والكرامية وأعلم أن الجمهور من المعتزلة يوافقوننا في كونه تعالى متكلما ويخالفوننا في قدم الكلام فاما نحن فديننا الذي يقول به المعتزلة فنحن نقول به من حيث المعنى والذي نقول به فهم لا يقولون به البتة فاذا حاولنا مكالمة المعتزلة وجب علينا أن نحقق ماهية الكلام ثم نقيم الدلالة على أن الله تعالى موصوف بها ثم نقيم الدلالة على قدمها فانهم يخالفوننا في المواضع الثلاثة فنقول أما المقام الأول ولان وهما المقامان الصعيان مع المعتزلة فقد تقدم القول فيهما وأما الثالث فالدليل عليه من وجهين الأول أن القائل قائلان قائل اعترف بكون الله تعالى موصوفا بهذا الكلام وقائل أنك ذلك وكل من اعترف به قال أنه قديم لان المعتزلة والكرامية لم يعترفوا بكون الله تعالى موصوفا بهذا الكلام وانما قالوا بحدوث الكلام الذي يكون حرفا وصوتا واذا ثبت ذلك فلو قلنا بحدوث هذا الكلام كان ذلك قولنا ثانيا وهو خرق الاجماع وهو باطل الثاني وهو أن يكون هذا الكلام لو كان محدثا لكان اما أن يحدث في ذات الله تعالى فيكون محلا للحوادث وهو محال أو لا يحدث فيه وهو محال لان كون الله تعالى متكلما قد دللنا على أنه من صفاته وصفة الشئ يستحيل أن لا تكون حاصلة فيه والالجاز أن يكون الجسم متحركا بحركة فاعمة بالغير وذلك محال واحتجوا بأنهم أولها ان الامر بلا ما مورعبت وهو غير جائز على الله تعالى وثانيها انه تعالى في الازل لو كان متكلما لم يقوله انا أرسلنا نوحا وهو اخبار عن الماضي لكان كاذبا وثالثها ان الامة مجمعة على ان كلام الله ناسخ ومنسوخ وسور وآيات وذلك من صفات المحدثات والجواب عن الاول ان عبد الله بن سعيد ذهب الى ان كلام الله تعالى وان كان قديما لكنه ما كان في الازل أمرا ولا نبيا ولا خيرا ثم صار فيما لا يزال كذلك وهذا في غاية البعد لاننا لما وجدنا في النفس طلبا واقتضاء بينا الفرق بينهما وبين الارادة أمكننا بعد ذلك أن نشير الى ماهية معقولة وتدعى ثبوتها الله تعالى فاما الكلام الذي يغير هذه الحروف والاصوات ويغير ماهية الامر والنهي والخبر فغير معلوم التصور فكان القول بثبوت الله تعالى في الازل محض الجهالة أما جمهور الاصحاب فقد زعموا ان كلام الله تعالى كان أمرا ونهيا في الازل ثم منهم من يقول المعلوم ما مورع على تقدير الوجود وهذا في غاية البعد لان الجماد اذا لم يجر أن يكون ما مورافا لمعدوم هو الذي هو في محض كيف يعقل أن يكون ما مورافا ومنهم من قال انه في الازل كان أمرا من غير ما مورث لما استمر وبقي صار المكفون بعد دخوله في الوجود ما مورثين بذلك

(١) أقول ما تقدم في مسألة العلم وهو ان كون العلم بذاته مغاير للعلم بإرادته يقتضي تغيرها وقياس الارادة على العلم لا يفيد التعيين لكونه تقييما لا ولا الزام لان القيس عليه ممنوع وهو كون العلم له بذاته وقوله وقد عرفت ضعفه إشارة الى ان الارادة على تقدير كونها ذاتية لم لا يجوز أن تتعلق ببعض المرادات دون البعض

(٢) أقول لهم أن يقولوا عليه انكم أبيتم الارادة لترجع أحذوق في الإيجاد على سائر أوقاته وجوزتم ان القادر ان يرجع أحذم مقدور به على الآخون غير مرجع فلم لا يجوز أن يصدر عن القادر ارادة بلا مرجع ثم نصير تلك الارادة مرجحة لما عداها فلا يلزم التسلسل

الجنة فلقوله تعالى في صفته أعدت للمتقين وأما النار فلقوله تعالى في صفتها فانقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين وقوله تعالى واتقوا النار التي أعدت للكافرين واحتجوا على انها غير مخلوقة بانها لو كانت مخلوقة الآن وجب أن لا ينقطع نعيمها لقوله تعالى أكلها دائم ويجب عدمها يوم القيامة لقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه قلنا يحمل قوله تعالى أكلها دائم على ما يحصل بعد دخول المكافين الجنة أو يدخل الشخص ببعض في عموم قوله كل شئ هالك الا وجهه **المسألة السادسة** يجب الايمان بان الله تعالى يخرب السموات والارض والدليل عليه اننا بينا ان الاجسام كلها متمثلة فكل ما يصح على بعضها يصح على الباقي وذلك يدل على أن تخريبها وتغيير صفاتها ممكن والنص قد

ورد به فوجب الاقرار

### المسئلة السابعة

وزن الاعمال حق ويكون المراد منه اما وزن صحائف الاعمال أو ان الله تعالى يظهر الرمحان في كفة الميزان على وفق مقادير أعمالهم في الخير والشر وكذلك انطاق الجوارح يمكن لان البنية ليست شرطاً لوجود الحياة والله تعالى قادر على كل الممكنات وكذا القول في الخوض والصراط

### المسئلة الثامنة

قوابل الجنة وعذاب أهل النار دائم وقال أبو الهذيل ان ذلك ينتهي الى ما يكون دائم يوجب اللذة لأهل الجنة والالم للأهل النار وقال جمهور المعتزلة والله - وارج ان الثواب والعقاب ينقطع ودليلنا ان هذا الصوام أمر ممكن والا يلزم الانتهاء الى وقت ينتقل الشيء من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي وهو محال واذا كان الدوام

الامر وضرب الواله مثالا وهو ان الانسان اذا أخبره النبي الصادق بأن الله تعالى سيرزقه ولداً ولكنه يموت قبل ولادته فإنه ربما قال لبعض الناس اذا أدركت ولدي بالغاً فقل له أباً بك يارك بهصمبل العلم فهنا قد وجد الامر والمأثور معدوم حتى انه لو بقي ذلك الامر الى أن يران بلوغ ذلك الصبي اصار مأثوراً بذلك الامر وعن الثاني ان الخبر في الازل واحد ولا يكتنفه مختلف اضافته بحسب اختلاف الاوقات وبحسب ذلك تختلف الالفاظ الدالة عليه كما في العلم وعن الثالث ان تلك الصفات عائدة الى هذه الحروف والاصوات ولا نزاع فيه انما الكلام في الصفة القديمة التي دلت هذه العبارات عليها (١) في مسئلة في هذه الصفة القديمة اسماء بالاكلام عندنا واحدة فلا بد لبعض أصحابنا فانهم أثبتوا خمس كلمات الامر والنهي والخبر والاستخبار والنداء لثبوت حقيقة الكلام هي الخبر والامر والنهي أيضاً خبر لانه اخبار عن ترتيب الثواب والعقاب على الفعل والتترك (٢) في مسئلة في خبر الله تعالى صدق لان الكذب نقص وهو على الله محال ولانه لو كان كاذباً لكان كاذباً بكذب قديم ولو كان كذلك لاستحال منه الصدق ولكن التالي محال فان كل من علم شيئاً صريحاً منه ان الخبر في نفسه عنه خبراً صدقاً وذلك معلوم بالضرورة لا يقال هب ان ما ذكرته يدل على ان ذلك الخبر القديم صدق - لكنه لا يدل على كون هذه الالفاظ صدقاً لاننا نقول للمعتزلة هذا أيضاً لازم عليكم لانكم جوزتم الحذف والاضمار لكلمة لا تطاع عليها وتجويز ذلك يرفع الوثوق عن هذه الظواهر (٣) في مسئلة في نحن نعلم بالضرورة ان ذلك الكلام القديم غير

(١) أقول قول عبد الله بن سعيد ان الكلام الازل قديم تغير باطل بوجه آخر وهو ان التغير لا يمكن الا عند انتفاء شيء أو حدوث شيء فالازل لا يمكن ان يتغير والا لولى أن يقال الكلام وان كان صفة قديمة يمكن كون الاصوات والحروف الدالة على تلك الصفة هي ما نزل على الانبياء وصحوا وبلغوها الى أمتهم فهي الموصوفة بالتغير والتكثير والنزول لا مدلولها التي هي تلك الصفة القديمة وقوله هذا الكلام لو كان محدثاً لكان اما أن يحدث في ذات الله تعالى وهو ممنوع أقول هذا هو مذهب الكرامية وهم يجوزون كونه تعالى محلاً للحوادث قوله أو لا يحدث وهو محال لان كونه تعالى مستكاهاً من صفاته وصفة الشيء تسحيل ان لا تكون حاصلة فيه أقول المتكلم صفة والكلام يجوز أن يكون في غيره كما ان الخالق والرازق صفة والخلق والرزق لا يجب أن يكون موجوداً فيه و باقي الكلام ظاهر

(٢) أقول أساليب الكلام ليست بمصورة في هذه الخمسة ومدلول هذه الخمسة وأكثر من الخمسة يمكن أن يكون واحداً هو القديم والدلائل كثيرة ولا فائدة في جعل الكلام خبراً واحداً فان الخبر ليس بحقيقة تلك الصفة لتركيبه عن ذكر الخبر عنه وذكر الخبر وارتباط الخبر بجوز مع تركيبه أن يكون دليلاً على مبدأ واحد واذا كان كذلك فانه قول بان الامر والنهي خبراً لكونه - ما اخباراً عن ترتيب الثواب والعقاب على الفعل والتترك ليس بشيء لان المدلول بالذات يغير المدلول بالعرض ضرورة (٣) أقول الحكم بان الكذب يقتضي ان كان عقاباً كان قولاً بحسن الاشياء وقبحها علة وان كان سمياً لزم الدور وقوله لو كان كاذباً لكان كاذباً بكذب قديم ولاستحال منه الصدق بني على ان كلامه القديم هو عين الخبر ومع ذلك فهو خبر واحد لا غير ولم يصحح كل واحد منهما ما قال على المعتزلة ليس بوارد عليهم لانهم يقولون - بداية المكلفين وازاحة عنهم واجبان على الله تعالى وعلى تقدير تجويز ما يرفع الوثوق عن كلامه تعالى يقع عنه الاختلال بالواجب وهو محال فهم لا يجوزون الحذف والاضمار المقتضي خبراً لخير المكلفين في تنكليفهم فهذا ما على كلامه والا لولى أن يثبت ذلك باجماع جميع العقلاء وان كانوا مختلفين في تعليله

مسموع الآن وهل يصح أن يكون مسموعا هـ. إذ مما لم يقم عندي عليه دليل لانا نحو زنا روية مالم يصح  
بجسم ولا بعرض لانه لما رأينا الجسم والعرض وثبت انه لابد من علة مشتركة وانه لا مشترك الا  
الوجود لاجرم قلنا يجب وزر روية كل وجود وأما في هذه المسئلة فالتسمع لم يتعلق بالاجسام  
والاصوات حتى يقتصر الى علة مشتركة بل التسمع لم يتعلق بالاصوات بخازان تكون علة صحة  
المسموعة هي الصوتية فقط وحيث لا يكون ذلك الكلام مسموعا (١) **مسئلة** زعم بعض فقهاء  
الحنفية أن التكوين صفة أزلية لله تعالى وان المكون محدث فنقول لهم القول بان التكوين قديم  
ومحدث يستدعي تصورا مائة التكوين فان كان المراد منه نفس مؤثرية القدرة في المقدور فهي  
صفة تسمية والنسب لا يوجد الا عند وجود المنسبين فيلزم من حدوث المكون حدوث التكوين  
وان عنيتم صفة مؤثرة في وجود الاثر فهي عين القدرة وان عنيتم به امرنا الثاني فهو قالوا القدرة  
صفة مؤثرة في صحة وجود المقدور والتكوين مؤثر في نفس وجود المقدور فلما القدرة  
لا تأثير لها في كون المقدور في نفس جازا الوجود لان ذلك له الدالة وبالذات لا يكون بالغير فلم يبق  
الا أن يكون تأثيرا في وجود المقدور وتأثيرا على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب فلما استنصافه  
أخرى لله مؤثرة في وجود المقدور كان تأثيرا في المقدور وان كان على سبيل الصحة كان عين  
القدرة فيلزم اجتماع المثلين ويلزم اجتماع صفتين مستقتلتين بالتأثير على المقدور الواحد وهو محال  
وان كان على سبيل الوجوب لزم استحالة أن لا يوجد ذلك المقدور ومن الله تعالى فكون الله تعالى  
موجب بالذات لا فاعلا بالاختيار وهو باطل بالانفاق وأيضا فالقدرة تنافي هذه الصفة لان الموجب  
بالذات لا يكون قادرا مختارا (٢) **مسئلة** الظاهريون من المتكلمين زعموا انه لا صفة لله تعالى  
وراء السبعة أو الثمانية وأثبت أبو الحسن الأشعري المدد صفة وراء القدرة والوجه صفة وراء الوجود

(١) لقائل أن يقول الكيفيات المدركة بالسمع كالثقل والحدة والكيفيات بها تقوم الحروف  
وتختلف باختلافها فإبرة للصوت المشترك المسموع مع الجمع والعلة المشتركة المقتضية لصحة كونها  
مسموعة اما الوجود واما العرضية ولا فهو للعرضية الا القيام بالغير والصفات قائمة بالغير فاذا لزم  
من ذلك صحة كون الكلام الذي صفته مسموعا كما قبل في الروية وظاهر ان هذه وأمثالهما محلات  
بعيدة عن العقل والحق الرجوع في أمثال هذه المسائل الى السمع والتوقف فيما لم يرد معهما  
(٢) أقول انما أخذ التكوين من قوله تعالى انما أمرنا شيئا اذا أردناه أن نقول له كن فيكون  
لجعله قول كنه مقدر على التكوين وهو المسمى بالامر والكلمة والتكوين والاختراع والابحاد  
والخلق ألفاظ تشترك في معنى وتبين بمعنى والمشتراك فيه كون الشيء موجودا من عدم مالم يكن  
موجودا وهي أخص تعلقات القدرة لان القدرة متساوية بالنسبة الى جميع المقدورات  
وهي قائمة لما يدخل منها في الوجود وليست صفة سلبية تعقل مع المتشبهين بل هي صفة  
تقتضي به حصول الاثر تلك النسبة واما ادعاء انهم قالوا القدرة مؤثرة في صحة وجود المقدور  
فليس بصحيح انما الصحيح أن القدرة متعلقة بصحة وجود المقدور والتكوين متعلق بوجود  
المقدور ومؤثر به ونسبته الى الفعل الحادث كنسبة الارادة الى المارد والعلم والقدرة لا يقتضيان  
كون المقدور والمقدور موجودين بهما والتكوين يقتضيه وقالوا بأزلية لقولهم بامتناع قيام  
الحوادث بذاته تعالى وقوله وان كانت تلك الصفة مؤثرة على سبيل الوجوب كان الله تعالى موجبا  
لمس شيء لان ذلك الوجوب يكون لاحقا لاسبابها في اذا اراد الله تعالى خلق شيء من مقدوراته  
كان حصول ذلك الشيء واجبا فيه لا بمعنى انه كان واجبا ان يخلقه قوله ان عنيتم به صفة مؤثرة في  
وجود الاثر فهو عين القدرة لجوابه ان القدرة لو كانت مؤثرة لكان جميع المقدورات اثرها فيكون

ممكن وقد أخبر عنه  
الصادق وحب الاقرار  
به احمقوا بأنه تعالى ان  
لم يعلم كمية عدد انفسهم  
كان ذلك تجهيلا لله تعالى  
وان كان عالما بكمياتها  
كانت الاعداد متناهية  
والجواب انه تعالى يعلم  
كل شيء كما هو في نفسه  
فلما لم يكن لتلك الحوادث  
أعداد متناهية امتنع ان  
يعلم كونها متناهية  
**مسئلة التاسعة**

العمل لا يكون هـ  
لاستحقاق الثواب بخلاف  
لمة تارة البصرة لما وجوه  
الاول انه لو وجب على الله  
تعالى ليعطاء الثواب فاما  
أن يقدر على الترتك أو  
لا يقدر على الترتك فان قدر  
على الترتك وجب أن يصير  
مستحقا للندم موهونا  
بالنقصان وهو على الله  
تعالى محال وان لم يقدر  
على الترتك فذلك قدح في  
كونه فاهـ لا قادر مختارا  
الثاني ان الله تعالى على  
العبد مدع عظمه وتلك  
الندم توجب الشكر

والطاعة والمواظبة هذه الطاعات في مقابلة العلم السابعة امتنع ~~مكونها~~ موجبة بعد ذلك للشواب لان أداء الواجب لا يوجب شيئا آخر الثالث اناد لنا على أن فعل العبد انما وقع لان مجموع القدرة مع الداعي يوجب به وهو فعل الله تعالى وقاعل السبب فاعل للمسبب ففعل العبد يكون فاعل لا لله تعالى وفعل الله تعالى لا يوجب شيئا على الله تعالى

### المسئلة العاشرة

من الناس من قال ان الوعد الوارد في الكتب الالهية انما جاء للتخويف فاما فعل الايلاء فذلك لا يوجد واحتج عليه بوجوه الاول ان ذلك العقاب ضرر خال عن النفع فيكون فيها ما نه ضرر فظاهر واما انه خال عن النفع فلان ذلك النفع يمنع عوده الى الله تعالى لكونه تعالى منزعا عن المضار والمنافع ويمتنع عوده الى ذلك العبد

وأثبت الاستواء صفة أخرى وأثبت أبوا الحق الاسفرائيفي صفة توجب الاستغناء عن المكان وأثبت القاضى صفات ثلاثة أخرى وهي ادراك الشم والدوق والممس وأثبت عبد الله بن سعيد القدم صفة وراء البقاء وأثبت مثبتو الحال العالمية أمر وراء العلم وكذا القول في سائر الصفات وأثبت أبو سهل الصعلوك لله تعالى بحسب كل معلوم علما وبحسب كل مقدور قدرة وأثبت عبد الله بن سعيد الرحمة والحكم والرضا والسخط صفات وراء الارادة والانصاف انه لا دلالة على ثبوت هذه الصفات ولا على نفيها فيجب التوقف واحتج من حصر الصفات في السبعة أو الثمانية بانا كلفنا بكمال المعرفة وكمال المعرفة انما يحصل بعرفة جميع الصفات ومعرفة جميع الصفات لا يتأتى الا بطريق ولا طريق الا الاستدلال بالافعال والتبزيه عن النقائص وهذه ان الطريقان لا يدلان الا على هذه الصفات والجواب لم قلت انا أمرنا بكمال المعرفة ولم لا يجوز أن يقال انما أمرنا بان نعرف من صفات الله تعالى الا القدرة الذي يتوقف على العلم به تصديق محمد عليه الصلاة والسلام سلمناه لـ كن لان سلم انه لا بد من الدليل سيما وعندنا التكاليف بامر هاتكليف ما لا يطاق سلمناه لـ كن لم قلت ان الاستدلال بالافعال وتبزيه الله عن النقائص لا يدل الا على هذه الصفات (١) ~~مسئلة~~ ذهب ضرار من المتكلمين والغزالي من المتأخرين الى اننا نعرف حقيقة ذات الله تعالى وهو قول الحكماء وذهب جهو ر المتكلمين منا ومن المعتزلة الى انها معلومة به المتكلمين منا ومن المعتزلة اننا نعرف وجوده ووجوده عين ذاته فلا بد وان نعلم ذاته والالكان الشيء الواحد بدلا اعتبارا واحدا معلوما بمجهول لا جهة الفريق الثاني من وجهين الاول اما المعلوم عندنا منه سبحانه اما السلوب كقولنا ليس بحسم ولا جوهر ولا عرض ولا شئ ان الماهية مغيرة لسلب ما عداها عنها وأما الاضافات كقولنا قادر عالم فلاشئ ان الماهية مغيرة لهذه الاضافات لان المعلوم عندنا من قدرة الله تعالى انه أمر مستلزم للتأثير في الفعل على سبيل الصفة فماهية القدرة مجهولة والمعلوم ليس الا هذا اللازم وهو التأثير المخصوص وكذلك المعلوم عندنا من علم الله تعالى ليس الا انه أمر يلزمه الاحكام والاتقان في الفعل فماهية ذلك العلم غير هذا الاثر والمعلوم ليس الا هذا الاثر فظهور ان ماهية صفات الله تعالى غير معلومة لنا وبقدير ان تكون معلومة لـ كن العلم بالصفة لا يستلزم العلم بماهية الموصوف على التفصيل واسا دل الاستقراء على سبيل الانصاف اننا نعلم من الله تعالى الالسلوب والاضافات وثبت ان العلم بهما لا يستلزم العلم بالماهية ثبت اننا نعلم حقيقة الله تعالى الثاني اننا قد بينا في أول هذا الكتاب انه لا يمكن ان نصور شيئا الا الذي ندرسه بحواسنا أو نجد من نقوسنا أو نتصوره من عقولنا أو ما يتركب عن أحده هذه الثلاثة فالماهية الالهية خارجة عن هذه الاقسام الثلاثة فهي غير معلومة لنا (٢) ~~مسئلة~~ الله تعالى يصح ان يكون مريثا خلاقا لجميع

موجودا ولا يلزم من اثبات التكوين جميع المثلين لان متعلق القدرة غير متعلق التكوين فهذا ما يمكن أن يقال من جانبهم والحق ان القدرة والارادة مجموعين هما اللذان بتعلقان بوجود الاثر ولا حاجة معهما الى اثبات صفة أخرى

(١) أقول مثبتو الحال القائلون بأن العالمية صفة لا يقولون ان العلم صفة بل يقولون العالمية معللة بالعلم والعلم معنى فلا يزيدون على صفة واحدة من باب العلم وكذلك في سائر الصفات والذين يقولون بالصفات الزائدة لا يقولون ان اثبات الصفات يكون من جهة الافعال أو التبزيه فقط بل يقولون السمع أيضا طريق آخر في أمثالها وانما أنبتوها لورود النص بها وكونها غير مرادفة لسائر الصفات (٢) أقول القول بأن المعلوم منه تعالى اما السلوب والاضافات ليس بمسلم عند المتكلمين لانهم يقولون وجود الله تعالى معلوم وليس هو صفة طلبية ولا اضافية والحكماء يقولون في الجواب عنه

الفرق وأما الفلاسفة فوالا معتزلة فلا اشكال في مخالفتهم وأما المشبهة بالكلامية فلا نهم انما جوزوا  
 رؤيته لاعتقادهم كونه تعالى في المكان والجهة وأما بقدر ان يكون هو تعالى منزها عن الجهة فهم  
 يميلون رؤيته فثبت ان هذه الرؤيه المنزّهة عن الكيفية مما لا يقول به أحد الا أصحابنا وقبل  
 الشرع في الدلالة لا بد في تخصيص محل النزاع فان القائل أن يقول ان أردت بالرؤية الكشف التام  
 فذلك مسلم لان المعارف تصير يوم القيامة ضرورية وان أردت بها الحالة التي نجد هاهنا أنفسنا عند  
 ابصارنا الاجسام فذلك مما لا نزاع في انتفائه لانه عندنا عبارة عن ارتسام صورة المرئي في العين أو عن  
 اتصال الشعاع الخارج من العين الى المرئي أو عن حالة مستلزمة لارتسام الصورة أو لخروج الشعاع وكل  
 ذلك في حق الله تعالى محال وان أردت به أمثاله فلا بد من افادة تصوره فان التمدد في مسبوق بالتصور  
 والجواب انا اذا علمنا الشيء حاله لا نراه ثم رأيناه فانا ندرك تفرقة بين الحالين وقد عرفت ان تلك التفرقة  
 لا يجوز عودها الى ارتسام الشئ في العين ولا الى خروج الشعاع منها فهي عائدة الى حالة أخرى مسمّاة  
 بالرؤية فنحن ان نتعلق بهذه الصفة بذات الله تعالى جائز هذا هو البحث عن محل النزاع والمعتقد ان  
 الوجود في الشاهد على لجهة الرؤية فيجب ان يكون في الغائب كذلك وهذه الدلالة ضعيفة من وجوه  
 أحدها ان وجود الله تعالى عين ذاته وذاته مخالفة لغيره فيكون وجوده مخالفا لوجود غيره فلم يلزم من  
 كونه وجودا على لجهة الرؤية كونه وجودا كذلك سلمان وجودا يساوي وجود الله تعالى وبمجرد  
 كونه وجودا لكن لا نسلم ان صحة الرؤية في الشاهد ممتقرة الى العلة فاننا بينا ان الصحة ليست أمرا متبعا  
 فتكون عدمية وقد عرفت ان عدم لا يعمل سلمان صحة رؤيته فمخالفة فلم قلت ان العلة هي الوجود قالوا  
 لا نأثر الجوهر واللون قد اشتركا في صحة الرؤية والحكم المشترك لا بد له من علة مشتركة ولا مشترك  
 الا الحدوث والوجود الحدوث لا يصلح للعلة لانه عبارة عن وجوده مسبوق بعدمه والعدم في محض  
 والعدم السابق لا يدخل له في التأثير فيبقى المستقل بالتأثير محض الوجود فنقول لا نسلم الجوهر مرتفع على  
 ما تقدم سلمان لكن لا نسلم ان صحة كونه الجوهر مرتفعا يمنع حصولها في اللون مرتفعا فلم لا يجوز ان يقال  
 الصحة نوعان تحت جنس الصحة فتحققة ان صحة كونه الجوهر مرتفعا يمنع حصولها في اللون لان اللون  
 يستحيل ان يرى جوهر او الجوهر يستحيل ان يرى لونا وهما لا بد على اختلاف هاتين الصفتين في  
 الماهية سلمان الاشتراك في الحكم فلم قلت انه يلزم من الاشتراك في الحكم الاشتراك في العلة بيبانه  
 ما تقدم من جواز تعليل الحكمين المتماثلين بعلة متماثلتين سلمان وجوب الاشتراك فلم قلت انه  
 لا مشترك سوى الحدوث والوجود وعليكم الدلالة ثم نحن نذكره وهو الامكان ولا شك ان الامكان  
 مغاير للحدوث فان قلت الامكان عدمي قلت فامكان الرؤية أيضا عدمي ولا استبعاد في تعليل عدمي  
 بعدم سلمان لا مشترك سوى الحدوث والوجود فلم قلت ان الحدوث لا يصلح قوله لانه عبارة عن  
 ان الوجود المعلوم هو المشترك الذي يحمل عليه تعالى وعلى غيره لا بالسواء بل بالتشكيك والموضوع  
 بهذا المحمول هو حقيقة تعالى الواجب وجودها لذاته التي لا يبر عنها الا بوصف سلبى  
 أو اضافي فيقال مثلا الوجود القائم بذاته الذي ليس بعرض لماهية ولونه اهذه الامر المشترك  
 المقارب المقارن للسلوب أو تلك الحقيقة فغير معلومة لغيره تعالى وأما الدليل الثاني فهو ما اخترعه  
 بناء على مذهبه في التصورات وقوله لا يمكن ان نتصور الا الذي ذكره فاحتاج الى البيان ولم لا يجوز  
 أن يكون البعض مما ذكره ملازم للمعرفة واللازم لا يكون مما ذكره لانه لا يرد بما يتصوره من عقولنا  
 البديهيات لا غير وصاحب الكتاب يذهب الى ان ماهيته تعالى غير وجوده ولذلك يذهب الى ان  
 وجوده معلوم وماهيته غير معلومة

المذهب وهو معلوم  
 بالضرورة ويمنع عوده الى  
 غيره لانه لا نفع يريده  
 اتصاله الى عبد الا وهو  
 قادر على فعله بدون اتصال  
 هذا الضرر الى هذا المذهب  
 وايضا فإتصال الضرر الى  
 حيوان لاجل أن ينفع به  
 حيوان آخر فلم يثبت انه  
 ضرر خال عن النفع من  
 كل الوجود وهذا لا يليق  
 بأرحم الراحمين الثاني  
 ان العبد يقول يوم القيامة  
 يا الله اعمالى هذه الاشياء  
 التي كلفتني بها وعصيتك  
 فيها ان كانت خالية عن  
 الحكمة والغرض كان  
 التعذيب على تركها  
 لا يليق بالرحمة وان كانت  
 مشتملة على الحكمة  
 والغرض فتلك الحكمة ان  
 عادت الى كانت محتاج  
 الى وان كان المقصود من  
 تكليف بها عود منافعتها  
 الى فلما تركتها فاصرت  
 الا في حق نفسه فكيف  
 يليق بالحكيم أن يعذب



مجموع عدم وجود قلنا الانس لم يل هو عبارة عن كون الوجود مسبوقا بعدم ومسبوقا بالوجود  
بالعدم غير نفس العدم والدليل عليه ان الحدوث لا يحصل الا في أول زمان الوجود وفي ذلك الزمان  
مستحيل حصول العدم فعلمنا ان الحدوث كيفية زائدة على العدم سلمنا ان المصحح هو الوجود فلم قلت  
انه يلزم من حصوله في حق الله تعالى حصول الصفة فان الحكم كإضافة برفي تحفه - حصول مقتضى  
يعتبر فيه أيضا انتفاء المانع فعمل ماهية الله تعالى أو ماهية صفة من صفاته ينافي هذا الحكم وهما  
بحقيقة ان الحياة مصححة للجهل والشهوة ثم ان حياة الله تعالى لا تصححها المألان لا اشتراك ليس الا  
في اللفظ أو اشتراك في المعنى . لكن ماهية ذات الله تعالى وماهية صفة من صفاته ينافيها وعلى  
التقديرين فانه يجوز في هذه المسئلة ذلك أيضا سلمنا انه لم يوجد المنافي . لكن لا يجوز ان يكون حصول  
هذه الرؤية في أعيننا موقوف على شرط يمنع تحققه بالنسبة الى ذات الله تعالى فاننا نرى المرئي الا اذا  
انطبعت صورة صغيرة متساوية للرئي في الشكل في أعيننا وفي المحتمل أن يكون حصول الحالة المسماة  
بالرؤية مشروطا بحصول هذه الصورة أو كان مشروطا بحصول المقابلة ولما امتنع حصول هذه الامور  
بالنسبة الى ذات الله لا جرم امتنع علينا ان نرى ذات الله تعالى (١) والمعتمد في المسئلة الدلائل السمعية  
أحدها أن رؤية الله تعالى معلقة باستقرار الجبل وهو ممكن والمعلق على الممكن ممكن فارؤية ممكنة  
فان قيل لا نسلم انه علق الرؤية على شرط ممكن بل على شرط محال لانه علقها على استقرار الجبل حال  
كونه متحركا وذلك محال وانما قلنا انه علقها على استقرار الجبل حال كونه متحركا لان صفة ان اذا  
دخلت على الماضي صارت بمعنى المستقبل فقوله أن استقرأى لو صار مستقرا في الزمان المستقبل  
فسوف ترأى ثم انه في الزمان المستقبل اما أن قال انه صار مستقرا أو ما صار مستقرا فان صار مستقرا  
وجب حصول الرؤية لوجوب حصول المشروط عند حصول الشرط فلما لم تحصل الرؤية بالاجماع  
علمنا ان الجبل لم يستقر واذا لم يكن مستقرا كان متحركا ضرورة انه لا واسطة بين الحركة والسكون  
فان الجبل حال ما علق الله الرؤية باستقراره كان متحركا ومعلوم ان استقرار المتحرك حال كونه متحركا  
محال فثبت ان الشرط ممتنع فلا يلزم القطع لجواز المشروط والجواب سلمنا ان الجبل في تلك الحالة كان  
متحركا لكن الجبل بما هو جبريل يصح السكون عليه والمذكور في الآية ليس الا ذات الجبل وأما  
المقتضى لامتناع السكون فهو حصول السكون فاذا القدرة المذكورة في الآية منشأ الصفة الاستقرار  
وما هو المنشأ لامتناع الاستقرار فغير مذكور في الآية فوجب القطع بالصفة (٢) وثانيها ان موسى  
عليه الصلوة والسلام سأل الرؤية ولولم تكن الرؤية جائزة لكان سؤال موسى عبثا أو جهلا وثالثها

حيوانا لاجل أنه قصر في  
حق نفسه ويجري هذا  
مجرى من يقول لعمري  
حصل لنفسك هذا الدائق  
لنتفتح به فاذا قصر فيه  
أخذ المولى وتطاع أعضائه  
ارباب بالاجل أنه قصر في  
تحصيل ذلك الدائق  
لنفسه وهذا بخلاف المولى  
اذا أمر عبده بخالفه ذاته  
يحسن منه عقابه وذلك  
لان المولى ينتفع بذلك  
القدح - بل ويضربه تركه  
فلا جرم يحسن منه أن  
يعاقبه على ذلك - وترك  
وأما في حق الله تعالى  
فهذه المحال قطعاً فظهر  
الفرق والثالث ان جميع  
أفعال العبد من موجبات  
أفعال الله تعالى فكيف  
يحسن التعذيب منه

المسئلة الحادية عشر  
منهم من سلم حسن عذاب  
الكفار الا انه قال ان  
المسلمين لا يؤذون لقوله  
تعالى ان انزى اليهم  
والسوء على الكافرين

(٣) أقول تلخيص دعوى الرؤية ان الحالة الحاصلة عند ارتسام الشبح في العين أو خروج الشعاع منها  
الغاية للحالة الحاصلة عند العلم ممكن أن يحصل مع عدم الارتسام وخروج الشعاع وعلى المانع منه  
الدليل فبهذا الوجه يقول انها جائزة على الله تعالى ويحتاج في اثبات كون تلك الحالة غير الكشف التام  
الى دليل والاستدلال بالقياس التمثيلي في هذا الموضع كما بينه ضعيف واعتراضاته عليه واردة  
(٢) أقول يمكن ان يقال على قوله المذكور في الآية منشأ الصفة الاستقرار لامتناعها ان المذكور  
في الآية هو وقوع السكون في حال النظر الى الجبل الذي عبر عنه بقوله عزم من قائل فان استقر مكانه  
لا صفة السكون التي تلزم ماهية الجبل عند عدم الاشتراط بالحركة وتلك الحال تلزم الحركة فلا يمكن  
معها صفة السكون وعلى قوله وجوب حصول المشروط عند حصول الشرط مؤاخذه انظمتان من  
الواجب أن وجوب المشروط عند حصول شرط به تتم عليه العلة فان حصول الشرط مطلقا لا يوجب  
حصول المشروط اذا لم تكن العلة حاصلة أو كانت حاصلة لكنهما معوزة لشرط آخر

قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر اما أن يكون عبارة عن الرؤية أو عن تقليب الحدقة نحو المرقى التماسا لرؤيته فان كان الاول مع الغرض وان كان الثاني تعذره على ظاهره فلا بد من جملة على الرؤية لان النظر كالسبب للرؤية والتعسير بالسبب عن المسبب من أقوى وجوه الجواز لا يقال لم كان ذلك التأويل أولى من تأويلنا وهو أن يكون الى واحد الا أنه فيكون المراد وجوه يومئذ ناظرة نعمته بها منتظرة أو نقول المراد الى ثواب ربها ناظرة لاننا نقول اما الاول فباطل لان الانتظار سبب الغم والآية مسبوقة لبيان النعم وأما الثاني فالنظر الى الثواب لا بد وان يجعل على رؤية الثواب والافتقار الى الحدقة نحو الثواب من غير الرؤية لا يكون من النعم البتة واذا وجب اضممار الرؤية لا محالة كان اضممار الثواب اضممار الزيادة من غير دليل فوجب ان لا يجوز (١) احتج الخصم بأمور أحدها قوله تعالى لا تدركه الابصار والاستدلال به من وجهين الاول ان ما قبل هذه الآية وما بعده امدكور في معرض المدح فوجب أن تكون هذه الآية مدحاً فان القاء ما ليس بمدح فيما بين المدحين ركيل كما يقال فلان أجل الناس وآكل الخبز وأستاذ الوقت واذا كان في الادراك مدحاً كان ثبوته نقصاً والنقص على الله محال الثاني ان قوله تعالى لا تدركه الابصار يقتضي أن لا تدركه الابصار في شيء من الاوقات لان قولنا تدركه الابصار يناقض قولنا لا تدركه الابصار بدليل انه يستعمل كل واحد من القولين في تكذيب الآخر واذا صدق أحدهما نقض به الآخر فوجب كذب قوله لا تدركه الابصار واذا ثبت ذلك ثبت كذب قولنا يدركه بصراً واحداً أو بصراً ضرورياً أن لا قائل بالفرق وثانيها انه تعالى لو كان مرثياً لرأيناه الآن وثالثها انه لو كان مرثياً لكان مقابلاً أو في حكم المقابل وقولنا في حكم المقابل احتراز عن رؤية الانسان وجهه في المرأة وعن رؤية الاعراض والجواب عن الاول اننا نقول بوجوب الآية لان الادراك هو رؤية الشيء من جميع جوانبه لان أصله من المحقق وذلك انما يتحقق في المرقى الذي يكون له جوانب ولما كان ذلك في حق الله تعالى محال لا جرم يستحيل أن يكون مدركاً فلم قلت انه ليس بمرقى وعن الثاني انما ينأى عن عند حضور المرقى وحصول الشرائط لا تجب الرؤية سلمنا وجوبها في المراتب التي في الشاهد فدفعنا للتشبهات التي يذكرونها فلم قلت انها واجبة في رؤية الصانع وان رؤية المخلوقات مخالفة لرؤية الله تعالى ولا يلزم من وجوب حصول رؤية المخلوقات عند حضور الشرائط وجوب رؤية الله تعالى عند حضور الشرائط وعن الثالث ان قولهم المرقى يجب أن يكون مقابلاً أو في حكم المقابل من المتنازع أو نقول ثبت انه يجب أن يكون كذلك في الشاهد فلم قلت انه يجب أن يكون كذلك في الغائب وتقريره ما ذكرناه الآن (٢) **مسئلة**

(١) أقول للخصم ان يقول الآية تدل على ان الحال التي عبر عنه تعالى بقوله وجوه يومئذ ناضرة متقدمة على حالة استقرار أهل الجنة في الجنة وأهل النار في النار بدليل قوله تعالى وجوه يومئذ باصرة تظن ان يفعل بها فاقرة فان في حال استقرار أهل النار في النار قد فعل بها القاقرة وان كان ذلك كذلك فانتظار النعمة بعد البشارة بما فرح يقتضي نصارة الوجه وليس ذلك الانتظار سبب الغم كما كان من ينظر خلعة الملك حين وعد بها ويتيقن انها تصل اليه عن قريب لا يغم لانتظاره ذلك وانتظار العقاب بعد الانذار بورد غم عظيم يقتضي بسارة الوجه كمن ينتظر ان يعاقب حين يتيقن لورود العقاب عليه عن قريب وقوله يجب اضممار الرؤية في النظر الى الثواب يعني الانتظار ليس بوارد لان النظر عبارة عما عن الرؤية أو عن تقليب الحدقة نحو الثواب بعد الاشارة انتظار الوصوله من النعم كما بينا فلا يحتاج الى اضممار الرؤية (٢) أقول في الادراك منه تعالى مدح فالادراك نقص ليس بشيء لان المدح يكون له في الادراك البصري فالتقص يكون هو الادراك والله تعالى منزعه عن ذلك بالاتفاق وقوله ادراك الشيء

ولقوله تعالى انافذ أوحى اليك ان العذاب على من كذب وتولى ولقوله تعالى كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء ان أنتم الا في ضلال كبير فدل ذلك هذه الآية على ان كل فوج يدخل النار يكون مكذبا بالله وبرسوله فمن لم يكن كذلك وجب ان لا يدخل النار

**المسئلة الثانية عشر** الذين سلموا ان الفاسق من أهل الصلاة يدخل النار اختلفوا فقال أهل السنة ان الله تعالى يعفو عن البعض والذين يدخلهم النار لا بد وأن يخرجهم منها وقالت المعتزلة عذاب الفاسق مؤبدا لنا وجوه الاول قوله تعالى ان الله لا يفرق بين يستره به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وجه الاستدلال به ان تقدير الآية ان الله لا يفرق

الاله تعالى واحد دلالة القدرة الهلينة لكان اما ان يصح من أحدهما ان يفعل فعلا على خلاف الآخر  
أولا يصح فان صح فلذلك لان ما ليس يمنع لا يلزم من فرض وقوعه محال والالكان مجتعا لا يمكن  
وعند وقوع ذلك الاختلاف فاما ان يحصل مرادهما فيكون الجسم الواحد مقهركا لهما وهو محال  
أولا يحصل مرادهما وهو ايضا محال لان المانع من وجود مراد كل واحد منهما وجود مراد الآخر  
فامتناع مراد كل واحد منهما متوقف على حصول مراد الآخر فلو امتنع ما عالجوا به واحداهما وهو محال  
أو يحصل مراد أحدهما دون مراد الثاني وهو ايضا محال لان كل واحد منهما قادر على ما لا نهاية له  
فلا يكون أحدهما أولى بالرجحان ولان الذي لا يحصل مراده يكون عاجزا عما يرجح به ان كانت اولى به  
فهو محال لان الهزائم على عملها يصح وجوده ووجود الخلق لا يزل محال فالهزائم ازالة  
وان كانت حادثة فهو محال لان هذا انما يعقل لو كان قادرا في الازل ثم زالت قدرته وذلك يقتضي  
عدم القديم وهو محال واما ان امتنعت المخالفة فهو باطل لانه اذا كان كل واحد منهما قادرا على  
جميع القدرات والقادر يصح منه فعل مقدوره حينئذ يصح من هذا فعل الحركة لولا الآخر ومن  
الآخر فعله السكون لولا هذا فلام يقصد أحدهما الى الفعل لا يتعذر على الآخر ان قصد الى فعله لكن  
ليس تقدم قصد أحدهما على الآخر اولى من العكس فاذا استحيل ان يصير قصد أحدهما ما ناهما  
للاخر من القصد وصحة المخالفة فان قيل لم لا يجوز ان يقال أيهما لا يكونهما حكيمين لا يريد وذلك الاصح  
واحد فلا جرم يجب توافقهما قلنا الفاعل اما ان يتوقف على الداعي أو لا يتوقف فان توقف على الداعي  
لا محال من العبد ان يختار الفعل القبيح الا اذا خلق الله فيه داء عايد عود اليه واذا كان الداعي الى  
القبيح موجبا للقبح كان قبحا واذا كان الفاعل لذلك الداعي هو الله تعالى لم يجب ان يكون فعل الله  
حسنا بالتفصيل بل الذي تردونه فلم يلزم اتفاق الالهين على الفعل الواحد فصحت المخالفة بينهما وان لم  
يتوقف الفعل الداعي جاز في الضدين المتساويين في الحسن والقبح ان يختار أحدهما والالهين ايجاد  
أحدهما والاله الآخر ايجاد الآخر وحينئذ تحصل المخالفة بينهما (١)

### القسم الثالث في الأفعال

مسألة زعم أبو الحسن الأشعري انه لا تأثير لقدرة العبد في مقدوره أصلا بل القدرة والمقدور  
واقعان بقدرة الله تعالى وزعم القاضي ان ذات الفعل واقعة بقدرة الله تعالى وكونه طاعة ومعصية

بمعنى الابصار رؤيته من جميع جوانبه ليس بصحيح لانهم يقولون أدرك الشمس والنار ولم يردوا به  
ادراكهما من جميع جوانبهما والجواب الصحيح انه تعالى نفي الادراك بالابصار الذي من شرطه ان تمام  
الشئ أو خروج الشعاع وأما الحالة التي تحصل بعد حصول أحد هذين الشيئين من غير حصول أحدهما  
فلم يتفه

(١) أقول قد مر امتناع وجود راجبي الوجود لثباتهم وذلك يكفي في اثبات هذا المطلوب وأما هذا  
الدليل فيدل على امتناع كون الالهين متساويين من كل الوجوه ولا يدل على امتناع كون آلهة مترتبة  
يقدر العالي منها يمنع السافل مما يريده من غير عكس ومذهب أكثر المشركين هو هذا وقوله فعل خالق  
الداعي الى القبيح لا يكون حسنا ليس بشئ لان العاقل بالحسن والقبح لا يسلم ان خلق ما هو موجب  
للقيح قبيح فان خلق الكفار مع قدرهم ودواهم خلق ما هو موجب للكفر وذلك غير قبيح عندهم وذلك  
لان وجوب الكفر عن القدرة والداعي معالينا في الاختيار واذا كان الخلق مختارا لم يتأد قبيح فعله  
الى فاعله وباقي الكلام ظاهر وقد يمكن ان يتبين هذه المسئلة بالسمع لان حجة السمع غير موقوفة على  
القول بوحدة الاله

يشرك به تفضلا لانه يغفر  
على سبيل الوجوب وهو  
ما اذا تاب عن الشرك واذا  
ثبت هذا وجب ان يكون  
قوله ويغفر ما دون ذلك  
لمن يشاء تفضلا لا حتى  
يرجع الذنبي والاثبات الى  
شيء واحد ومعهم ان  
غفران صاحب الصغيرة  
وغفران صاحب الكبيرة  
بعد التوبة واجب عند  
انفسهم فلم يبق الاجل الآية  
الى غفران صاحب  
الكبيرة قبل التوبة وهو  
المطلوب والثاني قوله تعالى  
قل يا عبادي الذين أسرفوا  
على أنفسهم لا تقنطوا  
من رحمة الله ان الله يغفر  
الذنوب جميعا وجه  
الاستدلال ان قوله تعالى  
يا عبادي يقتضي تخصيص  
هذا الخطاب بأهل  
الايمن فان عادة القرآن  
جارية بخصه يصح لفظ  
العباد بالمؤمنين وقوله  
يفغر الذنوب جميعا يغيب  
القطع بوجوده هذا

بقدره العبد وزعم الاستاذ أبو اسحق ان ذات الفعل وصفاته تقع بالقدرتين وزعم امام الحرمين ان الله تعالى موجد للعبد القدرة والارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور وهو قول الفلاسفة ومن المعتزلة قول أبي الحسن البصري وزعم الجمهور من المعتزلة ان العبد موجد لافعاله لاعلى نعمت الايجاب بل على صفة الاختيار لنا وجوه الاول ان العبد حال الفعل اما ان يمكنه الترك او لا يمكنه فان لم يمكنه الترك فقد بطل قول المعتزلة وان أمكنه فاما أن لا يفتقر ترجيح الفعل على الترك الى مرجح وهو باطل لانه فهو يزل احد طرفي الممكن على الآخر لا مرجح أو يفتقر ذلك المرجح ان كان من فعله عادلة التقسيم والابتداء بل ينتهي لامحالة الى مرجح لا يكون من فعله ثم عند حصول ذلك المرجح ان أمكن أن لا يحصل ذلك الفعل فلم يفرض ذلك وحينئذ يحصل الفعل تارة ولا يحصل أخرى مع ان نسبة ذلك المرجح الى الوقتين على السواء فاختصاص أحد الوقتين بالحصول ووقت الآخر بعدم الحصول يكون ترجيحاً لا حد طرفي الممكن المتساوي على الآخر من غير مرجح وهو محال وان امتنع أن لا يحصل فقد بطل قول المعتزلة بالكلية لانه متى حصل المرجح وجب الفعل ومتى لم يحصل امتنع فلم يكن العبد ممتنعاً بالاختيار فهذا كلام قاطع الثاني لو كان العبد موجد لافعال نفسه لكان عالماً بتفاصيلها اذ لو جازنا لايجاد من غير علم بطل دليل اثبات عالمية الله تعالى لان العبد الكلي لا يكفي في حصول الجزئي لان نسبة الكلي الى جميع الجزئيات على السواء فليس حصول بعضها أولى من حصول الباقي فثبت انه لا بد من القصد الجزئي وهو مشروط بالعلم الجزئي فثبت انه لو كان موجد لافعال نفسه لكان عالماً بتفاصيلها لكانه غير عالم بتفاصيلها أولاً في حق النائم وأما ثانياً فلان الفاعل للحركة البطيئة قد فعل السكون في بعض الاحياز والحركة في بعضها مع انه لا يشعر له بالسكون اما ثالثاً فلان عند أبي علي وأبي هاشم مقدور العبد ليس بنفس التحصيل في الحيز بل علمه ذلك التحصيل مع انه لا شعور لا كثر الخلق بتلك العلم لاجله ولا تفصيله (١) الثالث اذا أراد العبد تسكين الجسم أو أراد الله تحريكه فاما أن لا يقع معا وهو محال لان المانع من وقوع كل واحد منهما وجود مراد الآخر فلا امتناع معا لوقوعهما وهو محال أو يقع أحدهما دون الآخر وهو باطل لان القدرتين متساويتان في الاستقلال بالتأثير في ذلك المقدور الواحد والشئ الواحد وحدة حقيقة لا يقبل التفاوت فاذا القدرتان بالنسبة الى اقتضاء وجود هذا المقدور على السوية انما التفاوت في أمور أخرى خارجة عن هذا المعنى واذا كان كذلك امتنع الترجيح (٢) احتج الخصم بالمعقول والمنقول أما المعقول

(١) أقول نفس الابداع لا يقتضي علم الموجد بالموجد والالكان له ان يدفع قول القائلين بان النار محرقة والشمس مضيئة بعدم علمها باثرهما ونحوه من غير العلم لا يثبت عالمية الله تعالى لان مثبتى العالمية لا يستدلون بالابداع على العالمية بل انما يستدلون باحكام الفعل واتقانه على العالمية والقول بان القصد الجزئي مشروط بالعلم الجزئي منقوض باحراق النار لهذه الخشبة فانها تحرق من غير علمها بها

(٢) أقول اذا أراد العبد تسكين جسم أراد الله تحريكه وقع التحريك وذلك لان القدرتين ليسا بمساويتين في الاستقلال بالتأثير بل هما متفاوتتان في القوة والضعف ولذلك تعذر قدرة على حركة مسافة في مدة لا يقدر غيرها على مثل تلك الحركة في أضغاث تلك المدة ولو كانت القدرة متساوية لكانت المقدورات متساوية وليست كذلك وأيضا الضعيف بما يقدر على فعل بالاستقلال يقدر عليه القوى والقوى يقدر على منعه من ذلك الفعل وهو لا يقدر على منع القوى وهذا الدليل أخذه من دليل التمانع في ابطال كون الآلهة أكثر من واحد وهناك يتمشى لان الآلهة تفرض

الغفران وغفرانا كل ذلك محمول على القطع بان الله تعالى يخرج جميع اهل الايمان من النار الثالث قوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم أى حال ظلمهم وذلك يدل على حصول الغفران قبل التوبة الرابع هو ان المؤمن يستحق بايمانه وسائر طاعاته الثواب ويستحق بفسقه العقاب على قول الخصم والقول بزيال استحقاق الثواب باطل لانه انما يحصل على سبيل الموازنة أو اعلى هذا الوجه والاول باطل لانه يقتضى أن يؤثر كل واحد منهما على الآخر

فهو ان فعل العبد لو كان يخلق الله تعالى لما كان متمكنا من الفعل البتة لانه ان خلقه الله تعالى فيه كان واجب الحصول وان لم يخلق الله تعالى فيه كان ممتنع الحصول ولو لم يكن العبد متمكنا من الفعل والترك لكانت أفعاله جارية بحري حركات الجمادات وكان العبدية جازمة بانه لا يجوز أن يجر الجماد ونبيه ومدمحه وذمه وجب أن يكون الامر كذلك في أفعال العباد ولو كان ذلك باطلا علمنا كون العبد موجودا والجواب انه لازم عليكم لان الامران توجه حال استواء الداعي ففي تلك الحال امتنع الترجيع وان توجه حال الرجحان فهناك الرجحان واجب والمرجوح ممتنع ولان ذلك الفعل ان علم الله وجوده فهو واجب وان علم الله عدمه فهو ممتنع فثبت ان الاشكال وارده على الكل وان الجواب هو ان الله تعالى لا يشعل عما يفعل (١) وأما المنقول فقد احتجوا بكتاب الله تعالى في هذه المسئلة من عشرة أوجه الاول ما في القرآن من اضافة الفـ عمل الى العباد كقوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ان يتبعون الا الظن ذلك بأن الله لم يكن مغيرا نعمه انعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم بل سوات لكم انفسكم امرافطوعت له نفسه قتل أخيه من يعمل سوأ يجز به كل امرئ بما كسب رهين ما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم الثانية ما في القرآن من ممدح المؤمن على الايمان وذم الكافر على الكفر ووجه الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية كقوله تعالى اليوم تحزى كل نفس ما كسبت اليوم تجزون بما كنتم تعملون وابراهيم الذي وفى الأتزر وازر وزر أخرى تحزى كل نفس بما تسعى هل جزاء الا حسن الا الا حسن وهل تجزون الا ما كنتم تعملون من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن أعرض عن ذكري أوائل الذين اشترى والحياة الدنيا ان الذين كفروا بعد ايمانهم الثالث الآيات الدالة على ان أفعال الله تعالى منزهة عن أن تكون مثل أفعال الخلق اوتين من التفاوت والاختلاف والعلم أما التفاوت فلقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت الذي أحسن كل شئ خلقه والكفر ليس بحسن وقوله ما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق والكفر ليس بحق وقوله ان الله لا يظلم مثقال ذرة وما ربك بظلام للعبيد وما ظلمناهم لا ظلم اليوم ولا يظلمون فتيلا الرابع الآيات الدالة على ذم العباد على الكفر والمعاصي كقوله تعالى كفركم عن الله والانسكار واتوا بيسخ مع الهز عنه محال وعندكم انه تعالى خلق الكفر في الكافر وأراد منه وهو لا يقدر على غيره فكيف يوجه عليه واحتجوا في هذا الباب بقوله تعالى وما منع الناس أن يؤمنوا اذ جاءهم الهدى وهوانه كالميل في الاستفهام ومعلوم ان رجلا لو حبس آخر من بيت بحيث لا يمكنه الخروج منه ثم يقول له ما منعك من التصرف في حوائجي كان ذلك منه مستقبها وكذا قوله

متساوية في القدرة بالتفاوت وهذا لا يتمشى

(١) أقول لاشك في ان الفعل الذي يخلق الله في العبد لا يكون العبد متمكنا فيه اما ان كان للعبد تأثير ما في بعض أفعاله كما قال به بعض المتكلمين فيكون له تمكنا في ذلك التأثير لا غير وقوله ان ذلك الاشكال لازم على الكل ليس بصحيح لان المعتزلي يدعي الضرورة في اثبات الفعل للعبد وهو ينفيه بالدليل وأيضا الامر يتوجه حال استواء الداعي لم يحدث الترجيع فبقية الفعل ووجوب الفعل مع ذلك الترجيع لا ينافي كونه قادرا على الطرفين وأما القول بان ما علم الله تعالى وجوده واجب لا يقيدني كون العبد فاعلا غاية ما في الباب انه يوجب كونه غير مختار ولو كان مبطلا لفعل العبد لكان مبطلا لفعله ولو كان مبطلا لاختيار العبد لكان مبطلا لاختياره تعالى فان كان عالما في الازل بما سيفعله في المستقبل ففعله الاستقبال اما واجب واما ممتنع والجواب عنه ما قاله فيهما مضى من ان العلم تابع للمعلوم وحينئذ لا يكون متمكنا للوجوب والامتناع في المعلوم

معامع ذنبك العدمين وذلك يوجب الجمع بين النقيضين وهو محال والثاني وهو حصول هذا التأثير على سبيل التعاقب وهو محال ايضا لان المغلوب لا يبعود غالبا البتة وأما القول بانه الاحباط لامع الموازنة فهذا يقتضي أن لا يمتنع ذلك المؤمن بايمانه ولا بطاعته البتة لافي جلب نفع ولا في دفع ضرر وانه لم يثبت بما ذكرنا ان استحقاق الثواب باق مع استحقاق العقاب واذا ثبت هذا وجب حصولهما فاما أن يدخل الجنة مدة ثم ينتقل الى النار وهو باطل بالاتفاق واما أن يدخل النار مدة ثم ينتقل الى الجنة وهو الحق واحتج الختم بمومات الوعيد وهي معارضة بمومات الوعد والترجيح لهذا الجانب لان المساهلة في الوعد دكرم وفي الوعد لوم واحتج أيضا بقوله



تعالى وماذا عليهم لو آمنوا وقوله لا يلبس ما منعك أن تسجد وقول موسى لأخيه ما منعك أن تأتيهم ضلوا  
 وقوله فإلههم لا يؤمنون فإلههم عن التذكرة معرضين عفا الله عنك لم أذنت لهم لم تحرم ما أحل الله لك وكيف  
 يجوز أن يقول لم تفعل مع أنه ما فعله وقوله لم يلبس الحق بالباطل لم يصعدون عن سبيل الله وقال  
 الصاحب في فصل له في هذا المعنى كيف يأمر بالإيمان ولم يردده وينهى عن الكفر وأراد به عاقبة على  
 الباطل وقدره وكيف يصرفه عن الإيمان ثم يقول أنى تصرفون ويخلق فيهم الافك ثم يقول أنى يؤفكون  
 وأنشأ فيهم الكفر ثم يقول لم يكفرون وخلق فيهم لم يلبس الحق بالباطل ثم قال لم تلبسوا الحق بالباطل  
 وصدهم عن السبيل ثم قال لم تصدوني عن سبيل الله وحال بينهم وبين الإيمان ثم قال ماذا عليهم لو آمنوا  
 بالله وذهب بهم عن الرشدم ثم قال فأنى تذهبون وأضلهم عن الدين حتى أعرضوا ثم قال فإلههم عن  
 التذكرة معرضين الخاء من الآيات التي ذكر الله تعالى فيها كسر العباد في أفعالهم وتعليقها بشيئهم  
 فإلههم وقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر أعمالوا ما شئتم أعمالوا فسيرى الله عملكم من شاء منكم أن  
 يتقدم أو يتأخر فمن شاء ذكره فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا فمن شاء اتخذ إلى ربه مآباً وقد ذكر الله تعالى  
 على من نفي المشيئة عن نفسه وأضافها إلى الله تعالى فقال سيء قول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركوا  
 وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم السادس الآيات التي فيها أمر العباد بالأفعال والمسارة إليها قبل  
 ذواتها كقوله وسارعوا إلى مغفرة من ربكم أحيموا داعي الله وأمنوا به واسمعوا لله وللرسول بإيها  
 الذين آمنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم فآمنوا خير لكم وأتبعوا أحسن ما أنزل إليكم من ربكم  
 وأنيبوا إلى ربكم قالوا وكيف يصح الأمر بالطاعة والمسارة إليها مع كونها أموراً عارضة عن الأبدان  
 به أو كما يستعمل أن يقال لا مدة الزمن قم وإن برى من شأق احفظ نفسك يستعمل هذا السابغ  
 الآيات التي حث الله تعالى فيها على الاستعانة كقوله أياك نعبد وأياك نستعين واستعذ بالله من  
 الشيطان الرجيم استعينوا بالصبر فإذا كان خالق الكفر والمعاصي فكيف يستعان به وأيضا يلزم  
 بطلان الاطاف لانه تعالى اذا كان هو الله تعالى لا فاعال العباد فإى نفع يحصل للعبد من لطف الذى  
 بفعله الله تعالى اكن الاطاف حاصله لقوله تعالى أولا يرون أنهم يفتنون فى كل عام مرة أو مرتين ولو  
 جعلنا للناس أمة واحدة ولو بسط الله الرزق لعباده فبمarge من الله انت لهم ان الصلاة تنهى عن  
 الفحشاء والمنكر الثامن الآيات الدالة على اعتراف الانبياء بذنوبهم وإضافتهم إلى أنفسهم كقوله  
 تعالى حكاية عن آدم ربنا ظلمنا أنفسنا وناو عن يونس سبحانه انى كنت من الظالمين وعن موسى رب  
 انى ظلمت نفسي وقال يعقوب لا ولادة بل سؤلتكم أنفسكم وقال من بعد ان نزع الشيطان بينى وبين  
 اخوتى وقال نوح رب انى أعوذ بك ان أسألك ما ليس بى عزم لم قالوا هذه الآيات دالة على اعتراف  
 الانبياء بكونهم فاعلين لأفعالهم التاسع الآيات الدالة على اعتراف الكفار والعصاة بان كفرهم  
 ومعاصيهم كانت منهم كقوله تعالى ولونرى اذ الظالمون موقوفون عند ربهم إلى قوله نحن صدودنا كم  
 عن الهدى بعد اذ جاءكم بل كنتم مجرمين وقوله ما سلككم فى سقر قالوا لم نك من المصلين كلما أتى فاعا  
 فوج ما لهم خزنتهم الى قوله فكذبنا وقلنا وقوله أولئك ينالهم نصيب من الكتاب فذوقوا العذاب بما  
 كنتم تكسبون العاشر الآيات التي ذكر الله تعالى فيها ما يوجب دفعهم في الآخرة من العسر إلى  
 الكفر والمعصية وطاب الرجعة كقوله تعالى وهم يصطرون في نار بنا أخرجننا الآية وقوله تعالى  
 قال رب ارجعون لعلى أهل صالحا ولو ترى اذ المجرمون ناكس رؤسهم أو تقول حين ترى العذاب  
 لو أنلى كرهنا كون من المحسنين فهذه جملة استدلالهم بالكتاب العزيز الذى لا يأتيه الباطل  
 من بين يديه ولا من خلفه لا يقال الكلام عليه من وجهين الاول ان هذه الآيات معارضة بالآيات

تعالى ان البرار لاني نعم  
 وان العجبار لاني جهيم  
 يوم الدين وما هم عنها  
 بغائبين والجواب يجب  
 حمل لفظ العجبار على  
 الكامل في الفجور وهو  
 الكافر وتوفيقا بين هذه  
 الآية وبين ما ذكرنا من  
 الدلائل

### المسئلة الثالثة عشر

القول بشهادة الرسول  
 صلى الله عليه وسلم فى حق  
 فساق الأمة حق خلافا  
 للأمم منزلة لنا قوله  
 تعالى فى صفة الكفار فما  
 تنفعهم شفاعة لشافعين  
 وتخصيصهم بهذه الحال  
 بدلى ان حال المؤمن  
 بخلافه وايضا قال تعالى  
 واستغفر لذي النبل والمؤمنين  
 والمؤمنات أمر الله تعالى  
 نبيه صلى الله عليه وسلم أن  
 يستغفر للمذنب منهم فاذا  
 أتى بهذا الاستغفار  
 فالظاهر انه يجب أن  
 يشرفه الله تعالى بالاجابة  
 اليه واذا أراد ذلك وجب

الدالة على ان جميع الافعال بقضاء الله وقدره كقوله تعالى خالق كل شيء ختم الله على قلوبهم ومن يرد أن  
يضله يجعل صدره ضيقا حرجا والله خلقكم وما تمهلون فعال لما يريد وهو يريد الايمان فيكون فاعلا للايمان  
فيكون فاعلا لا كقوله لا قائل بالفرق والثاني وهو اننا وان كنا كونه العبد موجدا لافعال نفسه لكننا  
نعترف بكونه فاعلا لها ومكنسها باسم في الكسب قولان أحدهما ان الله تعالى أحصى عادته بان العبد  
مضى من عزمه على الطاعة فانه تعالى يخلقها متى من عزمه على المعصية فانه يخلقها وعلى هذا  
التقدير يكون العبد كالمرجوع وان لم يكن موجدا فلم لا يكفي هذا القدر في الامر والنهي وثانيهما ان  
ذات الفعل وان حصلت بقدره الله تعالى وان كان كونه طاعة ومعصية صفات تحصل لها وهي واقعة  
بقدره العبد فلم لا يكفي هذا في معصية الامر والنهي لاننا نجيب عن الاول بجواب اجمالي ذكره  
أبو الهذيل وهو ان الله تعالى أنزل القرآن ليعلم الكفار من لا يكون حجة على الكافرين لانه يكون حجة لهم ولو كان المراد  
من هذه الآيات ما ذكرنا من وقوع أفعال العباد بقضاء الله تعالى لقالت العرب للنبي عليه  
السلام كيف تأمرنا بالايمان وقد طبع الله على قلوبنا وكيف تنهانا عن الكفر وقد خلقه الله تعالى  
فيها وكان ذلك من أقوى القوادح في نبوته فلما لم يكن كذلك علمنا ان المراد منها غير ما ذكرنا وأما  
الكلام التمهيلي على كل واحد من الآيات في المطولات وعن الثاني أن العبد اما ان يكون مستقلا  
بداخل شيء في الوجود واما أن لا يكون فهذا اني واثبات ولا واسطة بينهما فان كان الاول فقد سلمت  
قول المعتزلة وان كان الثاني كان العبد مضطرا لان الله تعالى اذا خلقه في العبد حصل له محالة  
واذا لم يخلقه فيه فقد استحال حصوله وكان العبد مضطرا فتعود الاشكالات وعند هذا التحقيق  
يظهر ان الكسب اسم بلا مسمى قوله العبد اذا اختار الطاعة حصلت واذا اختار المعصية حصلت  
فلما حصل ذلك الاختيار به أولا به والاو قول الخصم والثاني لا يدفع الالتزام قوله كونه طاعة  
ومعصية صفات تحصل لذات الفعل بقدره العبد وذات الفعل تحصل بقدره الله تعالى فلما هذا  
اعتراف بكون القدرة الحادثة مؤثرة وهو تسليم لقول المعتزلة الجواب ان هذه الاشكالات واردة  
على المعتزلة لان ما علم الله تعالى انه يوجد كان واجبا للوقوع وما علم الله تعالى انه لا يوجد كان  
ممتنع للوقوع ولانه ان لم يوجد جحد بحان الداعي امتنع الفعل فان وجد وجب فكان الاشكال واردا  
عليهم في هذين المقامين ولقد كان واحد من أذكى علماء المعتزلة يقول هذان السؤالان هما العدوان  
للاعتزال ولولا هاتم الدست لنا (١) **مسئلة** انه تعالى يريد لجميع الكائنات خلافا للمعتزلة لنا  
اننا بينا انه تعالى خالقها وقد تقدم ان خالق الشيء يريد له وجوده ولانه لما علم ان الايمان لا يوجد من  
الكافر كان وجوده من الكافر محالا كما ظهر فيكون الله تعالى عالما بكونه محالا والعالم بكون الشيء  
محالا لا يريد فيسهل أن يريد الايمان من الكافر احمقوا بانه أمر الكافر بالايمان والامر يدل  
على الارادة وثانيها ان الطاعة موافقة الارادة فلو أراد الله تعالى كفر الكافر لكان الكافر  
مطيعا له بكفره وثالثها ان الرضا بقضاء الله تعالى واجب ولو كان الكفر بقضائه لوجب الرضا به

(١) أقول الآيات التي أوردها من الجانبين ممتنع ان تتعارض وانما يتحمل لنا تعارضها لعدم وقوعنا  
على توجيهها ولو توقعنا في تأويلها بقوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله على رأى الواقعين عاين الكنا  
أبعد من الوقوع في الخطأ وأما جواب المسئلة فتزلة عن قوله تعالى ما علم الله وجوده فهو واجب  
وبوجوب الفعل عند ترجيح الداعي وامتناعه عند عدمه فقد مر الكلام فيه ولا وجه لاعادته وقال  
أهل التحقيق في هذا الموضع لا جبر ولا تفويض ولكن أمرين أمرين فهذا هو الحق ومن لا يعرف  
حقيقته وقع في التهور

أن يحصل ذلك المراد لقوله  
تعالى ولو سوف به طيب  
ربك فترضى وأيضا قوله  
صلى الله عليه وسلم أعددت  
شفاعتي لأهل الكبائر  
من أمي وأعلم ان دلائل  
المعتزلة في نفي الشفاعة  
يجب أن تكون عامة في  
حق الأشخاص وفي حق  
الافعال ولا يفيدهم  
مقصودهم ودلائلنا في  
اثبات الشفاعة مخصوصة  
في الأشخاص وفي الافعال  
فانما انثبت الشفاعة في  
حق الكل فثبت ان  
دلائلنا خاصة ودلائلهم  
عامة والخاص مقدم على  
العامة

**المسئلة الرابعة عشر**  
الايمان عبارة عن الاعتقاد  
والقول سبب لظهوره  
والاعمال خارجة عن  
مسمى الايمان والدليل  
عليه وجوده الاول انه  
تعالى جعل محل الايمان  
هو القلب لقوله تعالى  
الاسن أكره وقلبه مطمئن

ولكن الرضا بالكفر كفر الجواب عن الاول لان سلم ان الامر يدل على الارادة وسيأتي بيانه في اصول الفقه ان شاء الله تعالى وعن الثاني الطاعة موافقة الامر لا موافقة الارادة وعن الثالث ان الكفر ليس بنفس القضاء بل متعلق بالقضاء فحين نرضى بالقضاء لا بالمقتضى (١) **مسئلة** (١) اذاحركنا جسما فعندالمعتزلة حركة يدنا اوجبت حركة ذلك الجسم وهو عندنا باطل وهذه هي المسئلة المشهورة بالتولد لئلا انه اذا التصق جزء واحد بيدز يد وعمره ثم جذب به احد هما حل مادفعه الآخر فليس وقوع حركته بأحد هما أولى من وقوعها بالآخر فاما أن يقع بهما معا وهو محال لانه يلزم أن يجتمع على الاثر الواحد مؤثران مستقلان وهو محال على ما تقدم أولا بواحد منهما لو هو المطلوب احتجوا بحسن الامر والنهي بالقتل والكسر والجواب قد تقدم والزيادة ههنا ان الله تعالى لما أجرى عاقبته بخلق هذه الآثاري المباشرة عقيب حصول هذه الافعال في المباشرة مع الامر والنهي فلم لا يكفي هذا القدر في حسن الخطاب (٢) **مسئلة** (٢) قالت الفلاسفة ثبت ان الله تعالى واحد محض لا يصدر عنه الا الواحد على ما تقدم فاعلوه واحد وهو اما أن يكون عرضا أو جوهر والاول باطل لان العرض يحتاج الى الجوهر فلو كان المعلول الاول عرضا لكان علة للجوهر فيكون الجوهر محتاجا اليه وقد كان محتاجا الى الجوهر وزم الدور فهو اذا جوهر وهو اما متخير أو غير متخير والاول محال لان المتخير مركب من المادة والصورة ولا يجوز صدورهما معا وان واجب الوجود بل لا بد وأن يكون أحدهما أسبق ولا يجوز أن يكون السابق هو المادة لان المادة قابلة فلو كان المعلول الاول هو المادة لكانت فاعلة وقابلة معا وهو محال ولا يجوز أن يكون السابق هو الصورة لان المعلول الاول لو كان هو الصورة لكانت الصورة علة للمادة فتكون الصورة في فاعليتها غنية عن المادة وكل ما كان في فعله غنيا عن المادة كان في ذاته غنيا عن المادة فلا تكون الصورة صورة هذا خلف فثبت ان

(١) أقول للخصم ان يقول اما المحجة الاولى فوقفه على اثبات كون الله تعالى خاتما لاعمال العباد واما المحجة الثانية فيقول عليها ان وجود الايمان ليس بمحال بالنظر الى قدرة القادر ومحال بالنظر الى ارادته فيجوز أن يتعلق به ارادة الله من حيث انه يمكن لاس من حيث انه محال واما احتجاج الخصم بانه أمر الكافر بالايمان والامر يدل على الارادة فتقول في جوابه ان ارادة الفاعل لغيره غير ارادته لغيره والامر يدل على الارادة الثانية دون الاولى ومدعاها هي الارادة الاولى وكذا الكلام في المحجة الثانية أعني الطاعة موافقة للارادة الثانية دون الاولى وجوابه عن الثانية بان الكفر ليس بنفس القضاء انما هو مقتضى ليس بشئ فان القائل رضيت بقضاء الله تعالى لا يعني به رضاه بصفة من صفات الله تعالى انما يريد به رضاه بما يقتضى تلك الصفة وهو مقتضى الجواب الصحيح ان الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الله طاعة ولا من هذه الحجة كفر

(٢) أقول المثال الذي أورده في الجذب والرفع غير مطابق لان قوة الجسم قابلة للتجزئة فيكون الجاذب يقلب بعض تلك القوة والرافع البعض الآخر ولو لم يكن كذلك لما كان النقل على متفاوتين اسهل منه على أحدهما وذهب المعتزلة ان الفاعل يفعل الاعتماد ويتولد من الاعتماد الحركة والفاعل يوجب الحركة بالتولد فيما هو مبين له والاعتماد بالمباشرة واحتجوا بحسن الامر والنهي بالفعل هو ان الفاعل بالتولد لو لم يكن موجبا للفعل لما حسن أن يؤثر بالفعل الحاصل بواسطة تولد الفعل وقوله الجواب ما تقدم يعني به الفعل بالكسب وقوله لما أجرى عاقبته بخلق هذه الآثاري المباشرين في المتن الذي يتولد فيه عقيب حصول هذه الافعال في المباشرة عين في الذي يفضل بالمباشرة بالانقضاء

بالايمان وقال تعالى ولما  
يدخل الايمان في قلوبكم  
وقال تعالى أولئك كتب  
في قلوبهم الايمان ومعلوم  
ان القلب محل الاعتقاد  
الثاني انه كلما ذكر الايمان  
عطف الاعمال الصالحة  
عليه والعطف يوجب  
التغاير ظاهرا الثالث انه  
أثبت الايمان مع الكبر  
فقال تعالى الذين آمنوا  
ولم يلبسوا ايمانهم بظلم  
وقال تعالى يا أيها الذين  
آمنوا صكتب عليكم  
القصاص في القتل الآية  
فسمى قاتل النفس هذا  
عدوا بالاثمين وقال تعالى  
وان طائفتان من المؤمنين  
اقتتلوا فاصحوا بينهما فان  
بغت احدهما على الاخرى  
فقاتلوا التي تبتغي حسنى  
تتني الى أمر الله فسمى  
الباغي مسترنا واحتج  
المخالف بان قال الاعمال  
مسمومة بالدين لقوله تعالى

وما أمروا الا ليعبدوا الله  
مخلصين له الدين حنفاء  
ويقوموا الصلوة يؤتوا الزكاة  
ذلك دين القيمة وقوله ذلك  
عائد الى كل ما تقدم ذكره  
فوجب أن تكون كلها  
مسمى بالدين والدين هو  
الاستسلام لقوله تعالى ان  
الدين عند الله الاسلام  
والاسلام عين الايمان لان  
الايمان لو كان غير الاسلام  
لما كان مقبولا لقوله تعالى  
ومن يتبع غير الاسلام ديناً  
فلن يقبل منه وبالإجماع  
الايمان مقبول فثبت ان  
الاعمال دين والدين الاسلام  
والاسلام هو الايمان فوجب  
كون الاعمال داخلية تحت  
اسم الايمان والجواب يجب  
التوفيق بين هذه الدلائل  
بقدر الامكان فنقول الايمان  
له أصل وله ثمرات والأصل  
هو الاعتقاد وأما هذه  
الاعمال فقد يطلق لفظ  
الايمان عليها كما يطلق

المعول الاول ليس بمميز ولا هيولى ولا صورة فهو اذا جوهر مجرد ولا يجوز أن تكون أفعاله  
بواسطة الاجسام لان المعول الاول يجب أن يكون علة لجميع الاجسام وعلة جميع الاجسام لا تكون  
عليها بواسطة الاجسام فالحال الاول ليس بنفس فهو عقل محض فثبت ان أول ما خلق الله العقل  
ثم نقول ان كان معلوله شيئاً واحداً ومعلول ذلك المعول شيئاً واحداً ألد الزم أن لا يوجد شيئاً الا  
واحداً علة للأخر وهو باطل فاذا لا بد وأن يوجد شيء يكون معلوله أكثر من واحد والمعلولان  
يستندان الى كثرة في العلة ولا يجوز أن يكون لكثرة التي فيه من ذاته البسيطة ولا من واجب  
الوجود والافق صدر عن الواحد أكثر من الواحد فبقي أن يكون له من ذاته شيء ومن واجب  
الوجود شيء فاذا ضم ماله من ذاته الى ماله من غيره حصلت فيه كثرة لكن الذي ليس بالامكان  
والذي له في الاول الوجود وينبغي أن يجعل الاشرف هو الوجود علة للاشرف فلا جرم جعلنا مكانه  
علة للفلك الاقصى ووجوده علة للعقل الثاني ثم لا يزال يصدر على هذا الترتيب من كل عقل عقل  
وفلك الى أن ينتهي الى العقل الفعال المدبر لعالمنا واعلم أن هذا باطل لانه بناء على أن الواحد لا يصدر  
عنه الا الواحد وقد مر الكلام فيه وعلى ان الامكان مؤثر وهو محال لانه لو كان أمراً وجودياً  
لكان اما واجباً وهو محال أما لا فإنه صفة للممكن ومحتاجة اليه وأما ثانياً فلان واجب الوجود  
واحد وان كان ممكنات التسلسل ولانه لا بد له من علة وجودية وعليته ان كانت هي واجب الوجود  
كان واجب الوجود علة للامكان وللوجود فقد صدر عنه أمران وان كان غيره فهو محال لان ما عدا  
الواجب اما هو أو معولاته ولا هو ولا معولاته علة فثبت ان الامكان أمر عديم فيستحيل أن  
يكون علة للامر الوجودي ولان الامكانات متساوية فلو كان امكان العقل الاول علة لوجود فلك  
فليكن امكان ذلك الفلك علة لوجود نفسه لكن امكانه لذاته فاذا كان وجوده لازماً لامكانه كان  
واجب الوجود لذاته فيكون الممكن لذاته واجب لذاته هذا خلف وايضا في الفلك الواحد موجودات  
كثيرة لان فيه هيولى وصورة جسمية وصورة نوعية فلكية وله من كل مقولة عرض فاسد فاد هذه  
الاشياء الى الجهة الواحدة وهي الامكان اسنادا لكثرة الى الواحد وهو محال (١) **مسألة**  
قالت الفلاسفة الموجود اما خبر محض كالعقول والافلاك أو الخير غالب فيه كما في هذا العالم فان المرض  
وان كان كثيرا لكن الصحة أكثر فلما امتنع عقلا إيجاد ما في هذا العالم مبرأ عن الشرور بالكلية كان  
ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شرا كثيرا وجب في الحكمة إيجاد ما فلا جرم الخير والشر مرادان  
لكن الخير مرضى والشر مراد بالضرر ورة مكروه بالذات وهذه القواعد قد تكلمنا عليها في شرح  
(١) أقول انهم يقولون الواحد لا يصدر الا عن واحد لا مطلقا بل من حيثية واحدة اما من جهتين  
مختلفتين فقد يجوز والمبدأ الاول فلا يكون فيه حيثيتان فلا يجوز أن يكون مبدأ الشين اما معلوله  
فقد يمكن أن يكون فيه حيثيات أحدها منه وحده وثانيها من الاول وحده وثالثها منها معا وايضا  
لا يقولون ان الامكان علة لوجود شيء بل قالوا ان المبدأ الاول يمكن أن يكون بشرط امكانه معلولا لشيء  
وبشرط وجود معلوله علة لشيء آخر وبشرطهما معا علة لشيء ثالث والشرط يجوز أن تكون  
عدمية كما مر وأما قوله الامكانات متساوية فغير معلول لانها تختلف باختلاف الماهيات وتكون بعيدة  
وقريبة وبالجملة يقع على الممكنات بالتشكيك والمعلولات كلما تبعد عن المبدأ الاول تزداد منها  
الكثرة الاعتبارية وبالجملة فالذي أورد المصنف عليهم ليس بوارد وباطل هذه القواعد انما يقال باثبات  
حدوث ما سوى المبدأ الاول

الاشارات (١) **مسئلة** الحسن والقبح قد يراد بهما ملائمة الطبع ومنافرته وكون الشيء صفة كمال ونقصان وهما هذين المعنيين عقليان وقد يراد به كون الفعل موجبا للاثواب والعقاب والمدح والذم وهذا المعنى شرعى عندنا خلافا للمعتزلة (٢) لنا وجوه الاول ان من صور النزاع فبمع تكليف ما لا يطاق فنقول لو كان قبيحا لما فعله الله تعالى وقد فعله بدليل انه كاف الكافر بالايمن مع علمه بانه لا يؤمن وعلمه بانه متى كان كذلك كان الايمان منه محالا ولانه كف بأهل بالايمن ومن الايمان تصديق الله تعالى في كل ما أخبر عنه وما أخبر عنه أنه لا يؤمن فقد كلفه بان يؤمن بانه لا يؤمن وهو تكليف الجميع بين الضدين الثاني لو قبح الشيء لقبح امامن الله تعالى أو من العبد والقبح باطلان فالقول بالقبح باطل أما انه لا يقبح من الله فنفق عليه وأما انه لا يقبح من العبد فلان ما صدر عن العبد صادر عنه على سبيل الاضطرار لما ينبغي أنه يستقبل صدور الفعل عنه الا اذا حدث الله فيه الداعي الى ذلك الفعل ومتى أحدث الله الداعي فيه اليه كان الفعل واجبا وبالتفاق لا يقبح من المستطرشيء الثالث ان الكذب قد يحسن اذا تضمن انحاء الشيء من الظالم لا يقال الحسن هناك التعريض لا الكذب أو يقول الكذبية تقتضى القبح لكنه قد يخالف الامر عن مقتضى لما منع لانا نجيب عن الاول بانه على هذا التقدير لا يبقى كذب في العالم ومتى أضمر فيه شيء صار صدقا وعن الثاني انه حينئذ لا يمكننا القطع بيقبح شيء من الكذب لاحتمال أن يتخلف الحكم هناك لقيام مانع خفي لا يطلع عليه أحد احتجوا بان العلم الضروري حاصل بيقبح الظلم والكذب وحسن الانعام ولا يجوز اسناده الى الشرع لحصوله لمن لا يقول بالشرع والجواب ان أردت به العلم الضروري بمحصول الملائمة والمنافرة الطبيعية فذاك مما لا نأباه وان أردت به غيره فممنوع (٣) **مسئلة** لا يجب على الله تعالى شيء خلافا للمعتزلة فأنهم يوجبون اللطف والعوض

(١) أقول هذا نقل مطلق ليس فيه كلام الا ان ذلك مبنى على جواز تعليل أفعال واجب الوجود وفيه ما فيه

(٢) أقول المعتزلة لا يخالفون فيما ذكره انما الخلاف في معنى الحسن والقبح بوجه آخر وهو أن كون بعض الافعال موجبا للمدح أو الذم عقلي أم شرعي والمعتزلة يدعون ان الحكم بكون العدل والصدق حسنا وبكون الظلم والكذب قبيحا بهذا المعنى ضروري ولهذا كان المعترفون بالشرائع وغيرهم جميعا معترفون بذلك متفقون عليه وأنكر أهل السنة ذلك وقالت الفلاسفة ان الحكم بذلك يقتضى العقل للهم فان الاعمال لا تنتظم الا بعد الاعتراف وليس يقتضى العقل النظري فان الحكم بذلك ليس في الموضوع عند العقل النظري كالحكم بان الشكل أعظم من الجزء

(٣) أقول قوله لو كان قبيحا لما فعله الله مبنى على ان الله تعالى لا يفعل القبيح وهو حكم غير متفق عليه في المعنى لان الغائل بان لا مؤثر الا الله يقول لو كان بعض آثاره قبيحا لفعله لكنه لا يفعل القبيح لامتناع وجود القبيح وخصمه يقول القبيح موجود لكنه من غير الله فالاتفاق على الحكم المذكور لفظي لا معنوي والحق عندنا فيه ان ذلك لو كان قبيحا وموجودا لفعله اذا لم يوجد غيره تعالى الا وهو موجود سواء كان حسنا أو قبيحا ويقول المعتزلي على دليله الاول لو كان علم الله السابق منافيا للاختيار لكان الله غير مختارا لكن العلم بكونه تابعا للعلوم غير مقتضى وجوب العلم من دون المؤثر الموجب اليه وعلى الدليل الثاني ان تكليف أي لطلب انما كان من حيث كونه مختارا والاخبار عنه بانه لا يؤمن من حيث العلم والعلم لا ينافي الاختيار قوله وأما انه لا يقبح من الله فنفق عليه فله أن يقول ليس ذلك متفقا عليه من حيث المعنى وأما وجوب العقل مع وجود الدواعي

اسم أصل الشيء على عمراته  
**المسئلة الخامسة عشر**  
القائلون بان الاعمال داخلية تحت اسم الايمان  
اختلافوا فقال الشافعي رضي الله عنه الفاسق لا يخرج عن الايمان وهذا في غاية الصعوبة لانه لو كان الايمان اسميا لمجموع أمور فعند ذوات بعضها قد فات ذلك المجموع فوجب أن لا يبقى الايمان فاما المعتزلة والخوارج فقد طردوا القياس وكالوا الفاسق

يخرج عن الايمان ثم اختلفوا فقالوا بهذا فقالت المعتزلة

انه يخرج عن الايمان ولا يدخل في الكفر وهو بمنزلة بين المرتسين وقالت الخوارج انه يدخل في الكفر واحتجوا بقوله تعالى ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون وهو في غاية البعد

**المسئلة السادسة عشر**



والثواب والبعداد يوجبون العقاب والاصح في الدنيا ان الحكم لا يثبت الا بالشرع ولا حكم على الشرع فلا يجب عليه شيء ولان اللطف هو الذي يفيد ترجيح الداعية بحيث لا ينتهي الى حد الاجزاء فالداعية الواصلة الى ذلك الحد شيء ممكن الوجود في نفسه والله تعالى قادر على الممكنات فوجب أن يكون الله تعالى قادرا على ايجاد تلك الداعية المنتهية الى ذلك الحد من غير تلك الواسطة أما العوض فلا وكان واجبا لكان دفع الالم دفعا لتلك المنافع العظيمة وكان يجب أن يقبض دفع الالم عن الغير كما قبض المنع من القصد وأما الثواب فله تعالى من النعم في العبد ما يحسن معه التكليف بهذا القدر من الطاعات فوجب أن لا يوجب الطاعات الثواب كما في الشاهد وأما الاصلح في الدنيا فغير واجب لان الاصلح للكفار الفـقير أن لا يخلق حتى لا يكون معذبا في الدارين والاصح أن يخلق عباده في الجنة وان يغنيهم بالمشتريات الحسنة عن القبيحة وأما العقوبة فلان العذاب حق وليس له في استيفائه نفع ولا في اسقاطه ضرر فيحسن اسقاطه كما في الشاهد (١) **مسئلة** لا يجوز أن يفعل الله

كان عبد الله بن مسعود رضي الله عنه يقول أنا مؤمن ان شاء الله وتبعه جمع من عظماء الصحابة والتابعين رضي الله عنهم وهو قول الشافعي رضي الله عنه وأذكره أبو حنيفة وأصحابه رضي الله تعالى عنهم قالت الشافعية لنا وجوه الاول انا لا نحمل هذا على الشك في الايمان بل على التبرك كقول الله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين وليس المراد منه الشك لانه على الله تعالى محال بل لاجل التبرك والتعظيم والثاني أن يحمل على الشك لكن لا في الحال بل في العاقبة لان الايمان المنتفع به هو الباقي عند الموت وكل أحد يشك في ذلك ففسأل الله تعالى إني أعاهد على تلك الخلة والثالث ان الايمان لما كان عند الشافعي هو مجموع الامور

وامتناعه مع عدمه فقد مر فيه ان ذلك لا ينافي الاختيار وعلى الدليل الثالث وهو تحسين الكذب لانجاء الشيء ان عندهم اذا تعارض قبيحان حكم العقل بوجوب العمل بأضعفهما قبيحا مع الشعور بقبح الاقوى كما يختار العاقل آلة الفضل والكي عند رجاء الصلة بسببهما ومنه تترك انجاء الشيء مع القدرة عليه قبيح والكذب قبيح لكن الاول أقبح فيجب العمل بالاول مع الشعور بقبح الثاني ويلجأ الى التعريض لثلايته كقولهم فعل القبيح الذي يضطرون اليه ولا يلزم من ذلك عدم القطع بقبح الكذب لان العقل هو الحاكم بالفعل ولا يقدح حكمه بتجوز احتمال الخلف كما مر في الأحكام العقلية الضرورية وانها لا تلتمس بالاحتمالات التي يذكرها السوفسطائيون وقوله على تقدير التعريض أو جواز وجود المانع من القبح لا يبقى كذب في العالم بحجاب بان تقرير وجودهما لا يوجب ارتفاع الكذب وانما يوجب وجوب وقوع التعريض أو المانع في جميع الاحوال وتفسير القبح بمحصل الملازمة والمنافرة غير صحيح عندهم فان كثيرا مما هو ملائم قبيح كغصب الفقير مما يحتاج اليه من الغنى فان ذلك ملائم له وهو قبيح وكثيرا مما هو منافر حسن ككسب الظالم عن الظلم بأنواع التأديبات فانه منافر وحسن والتحقق في هذا الباب انه متفرع على وقوع الفعل من العبد ولا وقوعه منه فان لم يكن العبد موجدا فلا قبيح وان كان قبيح موجد وجوده يدل على ذلك التأمل في حدسهما عند القائلين به

(١) أقول ليس هذا الوجوب بكون الحكم الشرعي كما هو المصطلح عند الفقهاء بل هذا الوجوب بمعنى كون الفعل بحيث يستحق تاركه لانه كما ان القبيح بمعنى كون الفعل بحيث يستحق فاعله الم والكلام فيه هو الكلام في الحسن والقبح بعينه ويقولون ان القادر العالم الغني لا يترك الواجب ضرورة واللطف عندهم عبارة عن جميع ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية حيث لا يؤدي الى الاجزاء وهو من أعمال الله تعالى وهو عندهم واجب به بثبوت التكليف وما ذكره في خلق الداعي من غير اللطف فقد مر الكلام فيه وأما العوض فيقولون وقوع الالم في المخلق واجب لوجوب وقوع أسبابها والقادر العادل الغني اذا خلق ذلك فالواجب عليه أن يعرض المتألم نظر الى عذله ودفع الالم يؤدي الى مغاساة ذلك لم يدفعه وأما الطاعات والتكاليف فلو كانت بازاء نعم الله تعالى لكان المثاب هو الله تعالى تسره عن أن ينعم ليأخذ دعواته عن نعمه انما انعم تفضل منه والثواب جزاء التكليف وابطال الثواب من غير تكليف الطاعة غير ممكن ان يكون الثواب مشتقاً على التعظيم والاجلال لذلك في غير المستحق قبيح والاصح واجب عند الله القائم بالباخي

شأنه فرض خلافه منزلة ولا كثر الفقهاء لنا ان كل من كان كذلك كان مستكلاً بفعل ذلك الشيء  
والمستكمل بغيره ناقص لذاته ولان كل غرض يفرض فهو من الممكنات فيكون الله تعالى قادر على  
اجباره ابتداء فيكون توسيط ذلك الفعل عبثاً لا يقال لا يمكن تحصيله الا بتلك الوسطة لانا نقول الذي  
يصلح ان يكون افرضنا ليس الاتصال للذة الى العبد وهو مقدور الله تعالى من غير شيء من الوسائط  
احتجوا بان ما يفعله لا يفرض فهو عبث والعبث على الحكيم غير جائز قلنا ان أردت بالعبث الخالي  
عن الغرض فهذا استدلال بالشيء على نفسه وان أردت غيره فبينه (١) في المسئلة (١) قالت  
المعتزلة على حسن التكليف التعريض لا استحقاق التعظيم فان التعظيم بالتعظيم قبيح وهذا  
عندنا باطل لانه بناء على الحسن والقبح والوجوب على الله تعالى وبعد تسليمه فلا نسلم ان التعظيم  
بالتعظيم قبيح محال يستحيل عليه النفع والضرر ويتقدر تسليمه فاستحقاق التعظيم لا يتوقف على  
التكليف بالافعال الشاقة بدليل ان التلفظ بكلمة الشهادة أسهل من الجهاد والصوم مع ان المستحق  
به أعظم فلو كان المقصود استحقاق التعظيم لكان من الواجب ان يزيد الله تعالى في قوته ثمانية تكلفنا  
بما لا يشق عليها يحصل الاستحقاق من غير المشقة (٢) احتج نفاة التكليف بأمور أحدها انه

وهو لا يقول بوجوبه في جميع المواضع بل يقول في المواضع المتعلقة بازاحة عمل المكلفين وما ذكره  
في العقاب فهو كلام المرجسة والوعيد به يقولون الوعيد لطيف وهو واجب والوفاء بالقول واجب والا  
لكان الكذب حسناً فهذا كلامهم في هذا الباب والجميع مبنى على كون العبد فاعلاً بالاختيار  
والقول بحسن الافعال وقبحها ووجوبها واذا انهدمت تلك القواعد سقط جميع استدلالاتهم  
(١) أقول المعتزلة يقولون فعل الحكيم لا يتخلو عن غرض هو الداعي الى ذلك الفعل والالزام ترجيح  
من غير مرجح والفقهاء يقولون الحكم بالقصاص انما ورد من الشارع ليزجر الناس عن القتل فهذا  
هو الغرض منه ثم ان المجتهدين فرعوا على ذلك الاذن والمنع فيمالم يصرح الشارع بحكمه فيه على وجه  
يوافق الغرض وبعض القائلين بالاغراض يقولون المراد من الغرض سوق الاشياء الناقصة الى  
كمالها فمن الكمالات ما لا يحصل الا بذلك السوق كمال الجسم لا يمكن اتصاله من مكان الى مكان  
الا بغيره وهو الغرض من تحريره فحصل بعض الاغراض من غير توسيط الافعال الخاصة بها  
محال والمحال غير مقدور عليه وقوله الصالح لكونه غرضاً ليس الا اتصال اللذة الى العبد وهو مقدور  
من غير واسطة ليس محكم كلي فان لذة أحد آخره الكسب من غير الكسب ليس بمقدور والعبث  
ليس هو الفعل الخالي عن الغرض مطلقاً بل يجب ان يرا فيه شرط ان يكون من شأن ذلك الفعل  
ان يصدر عن فاعله المختار لغرض وأما قوله الفاعل بفرض مستكمل بالغرض حكم اخذه من الحكمة  
استعمله في غير موضعه فانهم لا ينفقون سوق الاشياء الى كمالها والابطال علم منافع الاعضاء  
وقواعد العلوم الحكيمة من الطبيعيات وعلم الهيئة وغيرها وسقطت العلل الغائية بأسرها من الاعتقاد  
بل يقولون فافضة الموجودات عن مبدأ ما يكون على أكمل ما يمكن لا بان يخلق فاقصا ثم يكمله بقصد  
فان بل خلقه مساقاً الى كماله باستثناف تدبيره وبنفون بالغرض استثناف ذلك التدبير في الاكمل  
بالقصد الثاني أما أهل السنة فيقولون انه تعالى فعاله لما يريد ليس من شأن فعله ان يوصف بحسن  
وقبح فكثر من الناقصين بعدمهم قبل استكمالهم وكثير من المتهربين يجرهم الى غير غايات  
سواكهم ولا يستل في أفعاله بل وكيف

(٢) أقول عند المعتزلة التعظيم من غير استحقاق قبيح سواء كان من يستحيل عليه النفع والضرر  
أو كان من غيره وقد مر ان لذة التعظيم المستحق لا يمكن ان يحصل بمجرد التفضل من غير الاستحقاق

الثلاثة وهي القول والعمل  
والاعتقاد وكان حصول  
الشك في العمل يقتضي  
حصول الشك في أحد  
أجزاء هذه الماهية فيصح  
الشك في حصول الايمان  
وأما عند أبي حنيفة رضي  
الله عنه فلما كان الايمان  
عبارة عن الاعتقاد المجرد لم  
يكن الشك في العمل موجباً  
لوقوع الشك في الايمان  
فظهر أنه ليس بين الايمانين  
رضى الله عنهما مخالفة في  
المعنى

في المسئلة السابعة عشر  
اعلم ان الانسان اذا صدر  
منه فعل أو ترك فانه يحصل  
أولاً في قلبه اعتقاد أنه نافع  
أو ضار ثم يتولد من اعتقاد  
تكونه نافعاً ميل الى  
التصميل ومن اعتقاد  
كونه ضاراً ميل الى التترك  
ثم تصير القدرة مع ذلك  
الميل موجبة لما للفعل أو  
للتترك اذا ثبت ذلك فالتمويه

إذا كان الكل بخلافه وإرادته ففيها التكليف والمعتزلة وإن أنكر وهذا فقد اعترفوا بالعلم فما كان معلوم الوجود فهو واجب الوقوع وما كان معلوم العدم فهو ممتنع الوجود ففيها التكليف وثانها وهو أن التكليف إن كان عند استواء الداعين فهو محال لأن في هذه الحالة الفعل ممتنع وإن كان عند الرجحان فالراجح واجب والمرجوح ممتنع ففيها التكليف وثالثها أن التكليف بالفعل إما أن يقع حال حصول الفعل أو قبله والاول محال لأن إيجاد الموجد محال ورفع حال وجوده محال والثاني أيضا محال لأن كونه ناعا لا للشيء لا معنى له الا حصول المقدور عن القدرة فيستحيل أن يكون فاعلا في الحال افعلا لا يوجد في الحال فلم يكن هو في الحال ما مورأ بشيء أصلا بل يكون ذلك اعلاما بأنه صير في الزمان الثاني ما مورأ فان قلت كونه فاعلا للفعل أمر زائد على صدور الفعل عن القدرة قلت فذلك الزائد إما أن يكون مقدورا للمكلف أو لا يكون فان كان مقدورا له فإما أن يؤثر بارتفاعه حال وجوده أو قبله ويعود المحذور المذكور وإن لم يكن مقدورا استحال أن يكون ما مورأ به ورابعها أن الأمر بالفعل الشاق إن لم يكن لغرض فهو عيب وهو غير جائز على الحكيم وإن كان فيستحيل عوده إلى من يستحيل عليه النفع والضرر ويستحيل عوده إلى العبد لأن ذلك النفع إما عاجل أو آجل والاول باطل لأن الإنسان يتأذى به في الحال والثاني باطل لأن ذلك الغرض ليس الا حصول المآلة وأنه تعالى قادر عليه ابتداء فيكون توسط التكليف عبثا والجواب عن الكل أنه مبني على طلب اللمية وهو باطل لأنه ليس يجب في كل شيء أن يكون معللا والالكانت عليه تلك العلة معللة بعللة أخرى ولزم التسلسل بل لابد من الانتهاء إلى ما لا يكون معللا بالمتة وأولى الأمور بتلك أفعال الله تعالى وأحكامه فكل شيء صنعه فلا علة لصنعه (١)

(القسم الرابع)

الكلام في الاسماء اسم كل شيء اما أن يدل على ماهيته أو على جزء ماهيته أو على الامر الخارج عن ماهيته أو على ما يتركب منها ما يخرج اما أن يكون صفة حقيقية أو اضافية أو سلبية أو ما يتركب عنها وهل يجوز أن يكون لماهية الله تعالى اسم أم لا فان قلنا لماهية مع معلومة للشرع والافلا وأما الاسم الدال على جزء الماهية فذلك محال لامتناع التركيب في حقيقة ذات الله تعالى وأما سائر الاقسام فبائترة ولما كانت السلوب والاضافات بسيطة ومركبة غير متناهية لا جرم يجوز وجود أسماء لانهاية لها متباعدة (٢)

والمثال الذي أوردته ليس عطايا بل لان الجهاد والصوم من غير التلاطف بكلمة الشهادة ليسا مما يستحق بهما شيء ولا شئ في ان المجموع أكثر من البعض فكيف يكون الاستحقاق للمجموع أقل من الاستحقاق للبعض وأيضا لا يكون الاستحقاق مقدرا على المشقة والامكان أجرة الجمال أكثر من أجرة المهندسين والمبتدعة لا يستحقون بمشقاتهم شيئا بالانفاق

(١) أقول أكثر الجميع هي حجج الجبرية وقد مر الكلام فيها ويرد أيضا على أفعال الله تعالى وتعليل أفعاله لا يكون إلا بسوق الأفعال إلى كمالها كما مر وأما قوله أولى الأمور بأن لا يكون معللا أفعال الله تعالى يعود إلى الحكم بأن لا معلل في الوجود أصلا فإنه ليس في الوجود إلا الله تعالى وأفعاله وهو غير معلل فالزم تكن أفعاله معللة لم يكن شيئا معللا أصلا وأفعال الله تعالى كثيرة فلم لا يجوز أن يكون بعضها معللا ببعض إلى أن ينتهي إلى شيء واحد غير معلل

(٢) أقول الشيء الذي يعلم أنه لا يهـ لم يمكن أن يوضع له اسم من حيث أنه لا يهـ لم الآن يقال الاسم يدل  
أجـالاً على ما يدل عليه الحد نفسه لا وسبب ذلك يلزم أن لا يكون له اسم كالبسائط وذلك باطل وقد

كنتك فان الرجل اذا اعتقد ان فعل المعصية يوجب الضرر العظيم ترتب على حصول هذا الاعتقاد نفرة عنه ثم ان تلك النفرة تقتضى ثلاثة أمور فاولها الندم بالنسبة الى ما صدر عنه في الماضي الثاني تركه بالنسبة الى الحال الثالث العزم على الترك بالنسبة الى المستقبل فهذا هو الكلام في حقيقة التوبة (المسئلة الثامنة عشر) التوبة واجبة على العبد لقوله تعالى توبوا الى الله توبة نصوحا وهي مقبولة قطعاً لقوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده وقالت المعتزلة يجب قبولها على الله تعالى محلاً وقال أهل السنة لا يجب على الله شيء البتة وقالت الفلاسفة المعصية انما توجب العذاب من حيث أن حب الجسمانيات اذا بقي في

### الركن الرابع

من هذا الكتاب في السمعيات وهو مرتب على أقسام الأول في النبوات **(مسئلة)** المجهز أم خارق للعادة مقرون بالتحدى مع عدم المعارضة وإنما قلنا أمر لان المجهز قد يكون اثباتا بغير المعتاد وقد يكون منعاً من المعتاد وإنما قلنا خارق للعادة ليميز به المدهى عن غيره وإنما قلنا مقرون بالتحدى لئلا يتخذ الكاذب مهزلة من معنى جهة لنفسه ويقر عن الارهاص والكرامات وإنما قلنا مع عدم المعارضة ليميز عن السهر والشبهة (١) **(مسئلة)** محمد رسول الله خلافا لليهود والنصارى والمجوس وجماعة من الدهرية لنا وجوه الأول انه ادعى النبوة وعليه التعويل وظهر المعجز عليه وكل من كان كذلك كان نبيا وإنما قلنا انه ادعى النبوة فلتواتر وإنما قلنا انه ظهر المعجز على يده فلتلناه أوجه أحدها انه أتى بالقرآن والقرآن معجز أمانه أتى بالقرآن ولم يأت به غيره فالتواتر وأمانه معجز فلانه تحدى الغصاء بمعارضته فمعجز واعنه وذلك يدل على كونه معجزا وثانيها انه نقل عنه معجزات كثيرة منها اشباع الخلق الكثير من الطعام القليل ونسج المعاء من بين أصابعه ومكالمه الحيوان العجم وكل واحد منها وان لم يبلغ مبلغ التواتر لكن التواتر يدل على صحة واحد منها وأي واحد منها صح حصل الغرض وثالثها انه أخبر عن الغيب والاخبار عن الغيب معجز وإنما قلنا ان من ادعى النبوة وظهر المعجز عليه كان نبيا لان الرجل اذا قام في المحفل العظيم فقال اني رسول هذا الملك اليكم ثم قال يا أيها الملك ان كنت صادقا فإماتت تخالف عادتك وقم عن مكانك ففي قام الملك اضطرب الحاضرون الى صدقه فكذلك هنا الطريق الثاني اثبات نبوته عليه السلام الاستدلال بأخلاقه وأفعاله وأحكامه وسيره فان كل واحد منها وان كان لا يدل على النبوة لكن مجموعها بما يعلم قطعاً انه لا يحصل الا لالانباء وهذه طريقة اختارها الجاحظ وارتضى بها الغزالي في كتابه المنقذ الثالث اخبار الانبياء المتقدمين في كتبهم السماوية عن نبوته فهذه اجماع أدلة نبوته عليه السلام والاستقصاء فيها مذكور في المطولات (٢) فان قيل لانسلم انه ظهر المعجز على يده قوله في الوجه الاول القرآن ظهر على يده وهو معجز فلنا الاستقصاء في الاسئلة والاجوبة على هذا الوجه مذكور في كتاب النهاية قوله في الوجه الثاني اشباع الخلق الكثير من الطعام القليل قلنا هذه الاشياء لو وجدت لكانت البينات لا

سمى المشرحون غرضونا بالذي لا اسم له مع ان لها حداً أما الشيء الذي لا يعلم أصلاً فلا يمكن أن يوضع له اسم والاسماء الكثيرة وان أمكن أن تطلق على الله تعالى من الوجوه التي ذكرها الا ان أصحاب الشرائع لا يجوزون اطلاق اسم عليه تعالى الا باذن شرعي

(١) أقول هذا حد المعجز وأتى بالقيود التي يجب اعتبارها فيه وإنما قدم بناءه لان اثبات النبوة يبنى عليه قال صاحب الصحاح تحديت فلانا اذا ما ربه في فعل ونازعته الغلبة والارهاص احداث معجزات تدل على بعثته وكأنه تأسيس لقاعدة نبوته والرهص بالكسر العرق الأسفل من الحائط يقال رخصت الحائط بما يقع

(٢) أقول اجماع القرآن على قول قدماء المتكلمين وبعض المحدثين في فصاحته وعلى قول بعض المتأخرين في صرف عقول الغصاء القادرين على المعارضة عن ايراد المعارضة قالوا كل أهل صناعة يختلفون في تجويد تلك الصناعات فلا محالة يكون فيهم واحد لا يبلغ غيره شأوه ومعجز الباقون عن معارضته ولا يكون ذلك معجزاً له لان ذلك لا يكون خرقاً للعادة لكن صرف عقول أقرانه القادرين على معارضته عن معارضته يكون خرقاً للعادة فذلك هو المعجز والاستدلال بالأخلاق والأفعال أيضاً أقوى وهو معنى قوله تعالى ويتلوه شاهد منه فان ذلك يشهد على صدقه في دعواه وهو صادر منه

النفس بعد مفارقة البدن ولا يمكنها الوصول الى المحبوب فحينئذ يعظم البلاء والتوبة عبارة عن اطلاع النفس على قبح هذه الجسمانيات واذا حصل هذا الاعتقاد زال الحب وحصلت النفرة فيبعد الموت لا يحصل العذاب بسبب الجزع الوصول اليها

### المسئلة التاسعة عشر

قال الاكثر من التوبة عن بعض المعاصي مع الاصرار على البعض **مسئلة** وقال أبو هاشم انها لاتصح جهة الأولين ان اليهود اذا غصب حبة ثم تاب عن اليهودية مع الاصرار على غصب تلك الحبة أجمعوا على أن تلك التوبة صحيحة وجهة أبي هاشم انه لو تاب عن ذلك القبح لمجرد نفسه وجب أن يتوب عن جميع انما فتح وان تاب عنه لا مجرد نفسه بل لغرض آخر لم نصح

متواتر الانما أمور مجيبة والدواعي على نقلها متوفرة فلما لم تنقل نقل متواترا علمنا انها ليست صحيحة  
سلمنا سلامتها عن الطعن لسكن لا نزاع في انهم لم تنقل اليها نقل متواترا بل انما نقلت على سبيل الأحاد  
ورواية الآحاد لا تفيد العلم قوله مجموع الرواة بل فواحد الثواتر وذلك يدل على صحة واحد منها وأما  
مع حصول الغرض قلنا لا نسلم رواية القرائب التي يمكن الاستدلال بها على الرسالة بل فواحد الثواتر  
فانه ليس كل ما يذكر في كتاب دلائل النبوة مما يصح الاستدلال به من طريق القطع على الرسالة  
انما الذي يصح الاستدلال به على ذلك أمور قليلة نحو نبوع الماء من بين أصابعه وأمثاله ولا نسلم ان  
رواية أمثال هذه الاشياء بل فواحد الثواتر قوله في الوجه الثالث أخبر عن الغيب قلنا أخبر عن  
الغيب على وجه يخالف العادة أو يوافقها فالاول ممنوع والثاني مسلم ببيان ان العادة جارية بان الرضاء  
إذا حاولوا ترغيب الرعية في محاربة خصومهم وعدوهم يخبرونهم بان اليد لهم والدولة راجعة اليهم فقوله  
تعالى وعهد الله الذين آمنوا منهم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض من هذا الباب وأيضا  
الرجل المعتد فيه قد يخبر عن أمور كلية على سبيل الاجمال فان وقع شيء من ذلك جعله على صدقه  
وان لم يقع قال أنا ما عينت الوقت بل سيقع بعد ذلك قوله تعالى ألم غلبت الروم في أدنى الارض من  
هذا الباب سلمنا أنه أخبر عن الغيب على سبيل التفصيل فلم قلت انه معجز والدليل عليه أن المحدثين  
روا في كتاب دلائل النبوة ان قساوس طيما أخبرا عن أحوال محمد عليه الصلاة والسلام مع أنهم ما كانوا  
من الانبياء فلمنا أن الكاهن قد يخبر عن الغيب وكذا المعبرون يخبرون عن الغيب المفصلة بناء على  
الرواية وكذا المنجسون وأصحاب العزائم وإذا كان كذلك لم يكن ذلك معجزا (١) ثم نقول ان كان  
ما ذكرتم يدل على أنه ممتنع وبيانه من وجوه أحدها هو انه لو جاز انخرقوا العادة عن مجازها لجاز أن  
ينقلب الجبل ذهباً وبرزوا البحر دما عبيطاً وأن ينقلب ما في البيت من الاواني أناساً فاضلين ومعلوم أن  
مخبره قادر في البديهيات (٢) سلمنا ظهور المعجز على يده فلم قلت ان كل من كان كذلك كان  
رسولاً وتقريره ان الاستدلال بظهور المعجز على الرسالة يتوقف على مقامات ثلاث الاولى انه فعل الله  
تعالى وثانيها ان الله تعالى فعلها لاجل التصديق وثالثها ان كل من صدق الله تعالى فهو صادق  
أما المقام الاول ففيه النزاع من وجوه أحدها اننا أثبتنا النفس الناطقة فلعل نفس النبي مخالفة  
بالماهية لنفس غيره فلا جرم قدر على ما لم يقدر عليه غيره وان لم نقل بالنفس الناطقة فلا بد وأن يكون  
الانسان عبارة عن البدن المخصوص فاعلمه كان لمزاج بدنه خصوصية لم تحصل تلك الخصوصية  
لسائر الابدان فلا جرم قدر على ما لم يقدر عليه غيره وثانيها ان النبي عليه الصلاة والسلام لعلمه وجد  
جسمه نباتيا أو حيوانيا له خاصية عجيبة مستتعة لتلك الآثار العجيبة التي أظهرها النبي وإمام يقع

(١) أقول أو رد دلائل وطرقا كثيرة على النبوة وسبب كفي الجواب أن المعتمد هو ظهور انفسهم  
على يده والحق ان الامارات الظنية اذا تواترت أدت الى حكم العقل جزما بما توافق عليه في ائتمانه  
وذلك كالتجربيات المعدودة في الضرورات فإيراد هذه الدلائل التي ذكرها بمثابة التجارب المؤدية الى  
حكم جزم يقيني فهي وان كانت آحادا غير معتمدة عليها لكنها بالجملة تؤدي الى حكم يقيني وان لم تكن  
تصلح لان ينظر بها وعليها لانها تجري مجرى القضايا التي هي مبادئ الاقضية التي لا يمكن أن تثبت  
بمحجة أو برهان

(٢) أقول أما المخدرة العادة فليس مما ينكره المتكلمون لانه جائز مع القول بالفاعل المختار  
ولما ينكره الحكما لانهم يقولون بان للنفس الزكية قوى ربما تؤثر في أكثر الاجسام التي في عالم  
الكون والفساد

توبته والجواب لا يجوز  
أن يتوب عن ذلك القبيح  
لكونه ذلك القبيح كان  
الانسان قد يشتمى طعاما  
لالهوم كونه طعاما بل  
لكونه ذلك الطعام والله أعلم  
المسئلة العشرون  
المختار عندنا أنه لا يكفر  
أحد من أهل القبلة الا  
بدليل منفصل ويدل عليه  
النص والمعقول أما النص  
فقوله صلى الله عليه وسلم  
من صلى صلاتنا أو كل  
ذبيحتنا واستقبل قبلتنا  
فذلك المسلم الذي له ذمة الله  
وذمة رسوله فلا تخفروا الله  
في ذمته وأما المعقول فهو  
ان العلم بهذه المسائل لو  
كان شرطا للصحة الايمان  
لكان يجب أن لا يحكم النبي  
صلى الله عليه وسلم بإيمان  
أحد الا بعد أن يسأله عنها  
ولما لم يكن كذلك بل كان  
يحكم بإيمانهم من غير أن  
يسألهم عن هذه المسائل



ذلك الجسم في بدأ خلائجهم هز الكل عن معارضته وثالثها العمل الجنب والشياطين أعانوه عليه وما  
 أعانوا غيره عليه أو الأرواح الفلكية أو الملائكة أعانوه عليه بل هذا ظاهر لأن الأنبياء عليهم  
 الصلاة والسلام يحملون أكثر الأشياء على الملائكة ونحن إنما علمنا وجودهم وهمتهم بقول  
 الأنبياء فقبل العلم بصدقهم جوزنا وجودهم وذلك كان في تحقق الاحتمال وأما المقام الثاني ففيه  
 النزاع من وجهين أحدهما أن الله لم خلق المجهز لأجل التصديق لاسيما وقد بينتم أن أفعال الله  
 تعالى لا يجوز أن تكون معاملة بالعرض ومما يحق في هذا أن الفعل بدون الداعي أما أن يكون جائزا  
 أو لا يكون فإن كان جائزا لم يمكن القطع بأن الله تعالى فعل المجهز لأجل التصديق بل لفعله فعله  
 لا لأمر أصلا وإن لم يجوز توقف فعلنا للقبائح على داع بخلافه الله تعالى فيكون الله تعالى فاعلا لما يوجب  
 القبح فإذا جاز ذلك من الله تعالى فلم لا يجوز من أفضل عباد الله وإذا جاز ذلك منه بطل أصل  
 الاستدلال بالمجهز على التصديق الثاني سلمنا أنه تعالى فعل المجهز لمقصود لكن لم قلت أن ذلك  
 المقصود ليس إلا التصديق وأما أنه تعالى فعله لغرض آخر وعليكم بيان المحصر ثم أنا على سبيل  
 التبرع نذكر أمورا أخرى أحدها أن يفعله ليكون ابتداء عادة وثانيها ليكون تذكيرا للعادة من طاولته  
 فإن الفلك الثامن لا يستكمل الدورة إلا في ستة وثلاثين ألف سنة فيكون وصولها إلى أول الحمل في  
 مثل هذه المدة عادة لها ففعل هذا الحادث يكون من هذا الباب وثالثها أن يكون ذلك كرامة  
 لولي أو مجهزة لنبي آخر في طرف آخر من أطراف العالم ورابعها أن يكون ذلك أرهاصا لنبي آخر  
 يأتي بعد ذلك كالأحوال التي ظهرت على محمد قبل بعثته وكان نور الذي يحكي أنه كان يظهر في جنب  
 أبيه وخامسها أن يكون امتحانا له قول المكلفين كما أنزل المشابهات امتحانا له قولهم المقام الثالث  
 سلمنا أن الله تعالى صدقه لكن فلم قلتم أن كل من صدقه الله فهو صادق فإن عندكم الله تعالى خلق  
 الكفر والفواحش فإذا لم يقبل صدق ذلك من الله تعالى فلم لا يحسن منه أيضا تصديق الكاذب وهذا  
 السؤال الأخير مختص بنادون المعتزلة ثم نقول هب أنا لاندك شيئا من هذه الاحتمالات فلم قلت أن  
 كل من ظهر عليه المجهز كان رسولا والرجوع فيه إلى المثال ضعيف لأننا نتقطع في ذلك المثال  
 بصدق المدعى لأنه بما قام الملك العظيم في ذلك الوقت لحديث ألم في بطنه أو شاهد شيئا غاف أو تذكر  
 أمرا قام طلبه وبالجمله فليس هنا إلا الدوران وهو انه قام عند التماس المدعى وما قام به بل ذلك  
 والدوران لا يفيد الا الظن الضعيف فانه يحكي أن واحدا كان يجلس في مسجد فكلما دخل المؤذن  
 قام ذلك الانسان وخرج فقال له المؤذن مالي أراك كلما أذنت خرجت فقال لا بل كلما جئت  
 بالخروج أذنت وهذا يدل على أن دلالة الدوران على العلية ضعيف ثم سلمنا دلالة العقل على  
 التصديق فلم قلت أنه في حق الله تعالى كذلك وستعرف أن القياس المؤيد بالجماع لا يفيد الا الظن  
 فكيف هذا القياس الخالي عن الجماع فهذا هو الاعتراض على الدليل الأول على النبوة أما الدليل  
 الثاني وهو الاستدلال بحسان أحواله على نبوته فضعيف لأن غاية ما في الباب أنه يدل على كون  
 ذلك الانسان متميزا عن سائر الناس بزيادة الفضيلة ولكن من أين يدل على النبوة وكيف وقد حكي  
 عن أفاضل الحكماء في الأخلاق أمور غريبة جعلها الناس قدوة لأنفسهم في الدنيا والآخرة مع ما نقل  
 عنهم من العلوم الدقيقة وأما الدليل الثالث وهو الاستدلال بما جاء في التوراة والإنجيل على نبوة  
 محمد صلى الله عليه وسلم فلا اعتراض عليه انكم إما أن تقولوا انه جاء في هذه الكتب صفة محمد صلى الله  
 عليه وسلم على سبيل التفصيل بمعنى أنه تعالى بين أنه سيجي في السنة القابلة في البلدة الغلانية  
 شخص وصفه كذا وكذا فاعلموا أنه رسول وأما أن لا يقولوا كذلك بل يقولوا انه تعالى بين ذلك بيانا

علمنا أن الاسلام لا يتوقف  
 عليها بل الاقرب أن المهمة  
 كفار لانهم اعتقدوا أن كل  
 مالا يكون مقبزا ولا في  
 جهة فليس بوجوده ونحن  
 نعتقد أن كل مقبزه هو  
 محدث وخالفه موجود  
 ليس بمقبز ولا في جهة  
 فالمهمة نفوا ذات الشيء  
 الذي هو الاله فيلزمه -م  
 الكفر

باب العاشر في الامامة

وفيه مسائل

المسألة الأولى

نصب الامام اما أن يقال  
 انه واجب على العباد أو  
 على الله تعالى أولا يجب  
 أصلا أما الذين قالوا انه  
 يجب نصبه على العباد  
 فزعموا أن الأول الذين قالوا  
 العقل لا يدل على هذا  
 الوجوب وإنما الذي يدل  
 عليه السمع وهذا قول  
 أهل السنة وقول أكثر

بجمل من غير تعيين الزمان والمكان والوصف فان ادعيتم الاول فهو باطل لاننا نجد التوراة والانجيل خالية عنه لا يقال اليهود والنصارى حرفوا هذين الكتابين لاننا نقول هذان كتابان مشهوران في المشرق والمغرب ومثل هذا مما لا يصح بطريق التعريف اليه كما في القرآن وان ادعيتم الثاني فيبتدعوا المساعدة عليه لا يدل ذلك على النبوة بل ربما يدل على ظهور انسان فاضل شريف أو ان يدل على النبوة لكن لا يدل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم اذ ربما كان المبشر به انسانا آخر (١) سلمنا ان ما ذكرتم يدل على النبوة لكن هنا ما يدل على القدح فيها وهو من وجوه الاول شبهة الدهرية وهي بالقدح في الفاعل المختار وانكار كون الصانع عالما قادرا بالحر كات مريدا وثانيها شبهة منكري التكليف فانهم يقولون الانبياء ما جاءوا من عند الله تعالى بالتكليف لكن القول بالتكليف محال وثالثها شبهة البراهمة وهي من وجهين الاول ان ما جاء به الرسول ان علم حسنه بالعقل كان مقبولا سواء ورد به الرسول أو لم يرد وان علم قبحه بالعقل كان مردودا سواء ورد به الرسول أو لم يرد ولما يعلم لاحسنه ولا قبحه فان كان في محل الحاجة حسن الانتفاع به سواء ورد به الرسول أو لم يرد ولما تقر في العقل ان كل ما ينتفع به الانسان وكان خاليا عن اماره الضرر كان الانتفاع به حسنا وان لم يكن في محل الحاجة قبح الانتفاع به سواء ورد بالرسول أو لم يرد لانه اقدام على ما يحتمل الضرر من غير حاجة أصلا الثاني ان دلالة النبوة ليس الا بهجرة بالاتفاق لكننا بينا ان المهز لا يدل البتة فامتنع الجزم بالصدق ورابعها شبهة اليهود وهي من وجهين الاول الله تعالى لما شرع شريعة موسى عليه الصلاة والسلام فاما ان يكون قديين فيها ان تكون باقية الى يوم القيامة أو بين فيها انها باقية الى الوقت الفلاني فقط أو بين الشرع ولم يتعرض لبيان التأييد والتأقيت فان قلت انه تعالى بين التأييد لم يبرز نسخه أما ولا فلا نة أخبر ان هذا الشرع ثابت أبدا فلم يبق ثابتا أبدا كان كذا وهو غير جائز على الله تعالى وأما ثانيا فلا نة لوجاز ان ينص الله تعالى على ان شرع موسى عليه السلام ثابت أبدا ثم انه لا يبقى ثابتا أبدا فلم يجوز ان ينص الله على شرع محمد عليه الصلاة والسلام أنه ثابت أبدا

المعتزلة والزيدية والثاني الذين قالوا ان العقل يدل على أنه يجب علينا نصب الامام وهو قول الجاحظ وأبي الحسين البصري وأما الذين قالوا انه يجب على الله تعالى نصب الامام فهم فريقان الاول الشيعة الذين قالوا انه يجب على الله تعالى نصب الامام ليعلمنا معرفة الله سبحانه وتعالى ومعرفة سائر المطالب والثاني قول الاثنى عشرية الذين قالوا يجب على الله تعالى نصبه ليكون لطف الثاني فعل الواجبات العقلية وفي ترك القبايح العقلية وليكون أيضا مافضل للشريعة وبيننا لها وأما الذين قالوا لا يجب فهم ثلاثة طوائف منهم من قال أنه يجب نصبه في وقت السلامة لما في وقت الحرب والاضطراب

(١) أقول هذا الذي ذكره كاه بمنزلة شبهة السوفسطائية فان التعيين الحاصل للعقلاء اذا قام انسان على طريق مرضية عند الخواص والعوام وادعى أنه سيعوث من عند الله والدليل على صدق قولي ان الله تعالى يظهر على بدى امر اخر فالعادة فظهر وقال من لم يصدقني بمثل ما ظهر على بدى وتحدى من عداء عن ذلك لا يزول بامثال هذه الاحتمالات وقد أشار المصنف ايضا الى هذا المعنى في الجواب على ثمانية وأما المذكور في التوراة والانجيل الدال على نبوته صلى الله عليه وسلم وعلى آله وصحبه فكثيرة يذكروها المصنفون من الواقفين عليها منها ما ذكر في التوراة بمبارة تفسيرها كما جاء الرب من طور سيناء وظهر بساغر وعلا فاران وفي التوراة ان اسمه عيل كان في بركة فاران يعني بادية العربوذ كرا الواقفون على جبالها ان فاران في طريق مكة قبل العون عيلين ونصف وهو كان المنزل لسافرين على سائر الطريق من العراق الى مكة ومنه ما جاء في السفر الخامس ان الرب قال لموسى اني مقم لهم نبيا منكم من بني اخوتهم وأعمار جل لم يسمع كلامي اني يؤذيهم من ذلك الرجل يا موسى أنا انتقم منه ومنه في السفر الاول لما جازاها تلد ويكون من ولدها من يدعوق الجميع ويد الجحش مبسوطة الى بالمشوع وايضا جاء في الانجيل في الفصل الرابع عشر في انجيل يوحنا ان المسيح قال اني اسأل اباي أن يعطيكم قارة ليطأ آخر يكون معكم الى الابد روح الحق والفارق ليط معناه كاشف الخلفيات وأمثال هذا في هذين الكتابين وفي كتب سائر الانبياء التي عندكم كثير بطول الكتاب يذكروها ولا يقدر المخالف على دفعها أو صرفها الى ملك أو بني آخر ولا على أن يكتمها

مع أنه لا يكون ثابتاً أبداً فيلزمكم تجويز نسخ شرعكم وأما ثالثاً فلا بد لوجاز أن يحبر الله تعالى عن التأييد  
مع أن التأييد لا يحصل لارتفاع الأمان عن كلامه ووعد مواعيدته وذلك باطل بالاتفاق وأما أن قلنا  
أنه تعالى بين في شرع موسى عليه السلام أنه ثابت إلى الوقت الفلاني كان هذا من الأمور العظيمة  
التي تتوفر المعاني على نقله فوجب أن ينقل ذلك التوقيت متواتراً فالنقل المتواتر لا يجوز إلا طبقاً  
على إخفائه فكان يلزم أن يكون العلم بانتهاء شرع موسى عند ممته عيسى وانتهاء شرع عيسى عند  
مبعث محمد عليه الصلاة والسلام معلوماً بالضرورة للخلق وأن يكون المنسكحة منكر التواتر وأن  
يكون ذلك من أقوى الدلائل لعيسى ومحمد على دعواهما فلما لم يكن الأمر كذلك علمنا فساد هذا  
القسم ولأنه لو جاز أن لا ينقل هذا التوقيت فلا متواتر الجواز أن يقال إن محمد عليه الصلاة والسلام  
حول الصوم من رمضان إلى شوال والقبلة من الكعبة إلى غيرها ولأنه عليه الصلاة والسلام قال  
شرعي يبقى مؤيداً إلى الوقت الفلاني مع أنه لم ينقل شيء من ذلك وتجويزه قدح في شرع محمد عليه الصلاة  
والسلام وأن قلنا أنه تعالى بين في شرع موسى أنه ثابت ولم يبين التأييد ولا التوقيت فهذا محال  
لما سبب في أصول الفقه أن الأمر لا يغير إلا بالوجوب الأمرية واحدة ومعلوم أن شرع موسى لم يكن  
كذلك فإن التكليف متوجهة بذلك الشرع على الخلق إلى زمان عيسى عليه السلام بالاتفاق فلما  
ظهر فساد القسمين الأخيرين ثبت الأول ويلزم من صحة امتناع النسخ الثاني أن اليهود والنصارى  
على كثرتهم وتفرعهم في المشارق والمغارب يخبرون عن موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام أن كل  
واحد منهما أخبر أن شريعته باقية إلى يوم القيامة وخبر التواتر يفيد العلم والاطمئنان بكون  
محمد عليه الصلاة والسلام فضلاً عن نبوته فإذا صح ذلك عنهم فلا شك أن قولهما جهة لا يقال شرط  
التواتر استواء الطرفين والواسطة وهذا مفقود في ذلك المعنى وهو التمسك باليهود فلان يختصر  
قتلهم حتى لم يبق منهم إلا عدد يسير دون عدد التواتر وأما النصارى فلا هم كانوا قليلين في ابتداء الأمر  
لأنهم قتلوا ما قتل اليهود وضعيف لأن اليهود كانوا أمة عظيمة وكانوا متفرقين في شرق الأرض وغربها  
وفي البلاد المتباعدة جداً فمن المستحيل قتل هذه الأمة العظيمة بحيث لا يبقى على وجه الأرض منهم عدد  
التواتر وأما حديث النصارى وضعيف أيضاً لأن ذلك يوجب القدح في شرع عيسى عليه السلام  
قبل مبعث محمد عليه الصلاة والسلام وذلك مما لم يقل به أحد والجواب أن المعتمد في رسالة محمد عليه  
الصلاة والسلام ظهور القرآن عليه وسائر الوجوه أعني كالتتمة والتكامل قوله لو جاز انفراق  
القاعدة ارتفاع الأمان عن البديهييات قلنا هذا لازم على الفلاسفة لاحتمال أن يحدث شكل ظاهري  
غريب يوجب هذه الغرائب في هذا العالم قوله يجوز أن يكون حدوث المجهول من الله تعالى وإن كان  
معه لكن الغرض منه شيء سوى التصديق قلنا المعتبرة حولوا في الجواب على حرف واحد وهو أنه  
لو كان المدي كذباً لوجب على الله تعالى أن يمنع ظهور ذلك المجهول من الله تعالى من الوقوع في الضلال  
وهذا الجواب ضعيف لأنه يقال أعني يجب على الله تعالى كشف الحال في المولم بمحتمل ظهور المجهول  
وجه آخر سوى دلالة على تصديق الله تعالى ذلك المدي فاما لما احتمل ذلك واحتمل غيره فلو قطع  
المكلف بأحد الاحتمالين دون الآخر كان التمسك من قبل العبد لا من الله تعالى وفي مثل ذلك  
لا يجب على الله كشف الحال ألا يرى أنه لم يفسح اتزان المشاهيات من الله تعالى لما أنه محتمل غير  
قطعي فكذلك هنا أيضاً قلنا تعالى بين الكفرة على المسابن ويحكمهم من قتل أوليائه والمسلمون  
يجهلون في ذلك ما هو في المعونة على الكفار وقد لا يجب دعاؤهم ولا يعطيه مناهم والكفار  
يتولون في ذلك ما هم أنصر أحب المؤمنين إليك وإن لم يرض ما نحن فيه من تكذيب مدي النبوة

فلا يجب لأنه ربما صار  
نفسه سبباً لزيادة الشر  
ومنهم من عكس الأمر  
ومنهم من قال لا يجب في  
شيء من الأوقات لئلا ين  
نسب الإمام يقتضي دفع  
ضرر لا يدفع الأذى فيكون  
واجباً بيان الأول أن العلم  
الضروري حاصل بأنه إذا  
حصل في البلد رئيس قاهر  
ضابطاً فإن حال البلدي يكون  
أقرب إلى الإصلاح مما إذا لم  
يوجد هذا الرئيس وبيان  
الثاني أن دفع الضرر عن  
النفس لما كان واجباً فإنا  
لا ندفع هذا الضرر إلا به  
وجب أن يكون واجباً فإن  
قالوا العمل القوم يستغنون  
عن متابعة ذلك الرئيس  
فيزداد ذلك الشر قلنا هذا  
وإن كان محتملاً لا أنه منصوص  
والغالب مذهبنا وهو الغالب  
راجع إلى النادر  
(المسئلة الثانية)

والخالفه له ولا صحابه فاسلب غنا ما عطيتنا من القوى والتمكن والرب قد لا يفعله ذلك فيجب أن يكون هذا موها التصديق الكفرة فلما لم يكن هذا فكذلك ما قالوا والجواب الحق مبني على مقدمة وهي أن تجوز الشيء لا ينافي القطع بعدمه فانا نفحور أن يخلق الله انسانا شيئا في الحال من غير الوالدين وأن يقبل الانهار دما والجبال ذهبا ثم أنامع التجويز تقطع بانه لم يوجد ولان من واجه غيره بالشتم فعبس المشتوم وجهه ونظر الى الشاتم شذرا علم بالضرورة غضبه وكذلك القول في حرة الخجل وصفرة الوجه مع أن حصوله ابتداء بدون الغضب جائز وهذا ايضا لازم على الفلاسفة على ما قررناه وإذا ثبت هذا فقولنا انما علمنا أن المحدث لهذا المجهز هو الله تعالى لما قدمنا أن جميع الممكنات واقعة بقدره الله تعالى وانما قلنا انها لاله على التصديق لما أنما رأينا النبي يقول يا الهي ان كنت صادقا في دعوى الرسالة فسود وجه القمر مثلا وكما قال النبي ذلك اسود قلنا مضطرين الى العلم بانه تعالى صدقه في تلك الدعوى ولذلك فان كل من أقر في القرون الماضية بان هذه المجهزات من فعل الله تعالى أقر بصدق المدعى ولم يبق له شك فيه وتجوز سائر الاقسام بحسب العقل بما لم يقدح في هذا العلم الضروري كما حضر بناه في المثال أم شبهة الدهرية ونفاة التشكيك فقد تقدم الجواب عنها وأما شبهة البراهمة فهي مبنية على الحسن والقبح وقد تقدم القول فيه ولذا كرفوائد البعثة على التفصيل فنقول قد عرفت ان الامور قسمان منها ما يستقل العقل باذرا كنه ومنها ما لا يستقل والاول كعلمنا بافتقار العالم الى الصانع الحكيم وفائدة بعثة الرسل في هذا النوع تأكيد العقل بدليل النقل وقطع عذر المكاف من كل الوجوه على ما قال تعالى لا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وقال ولو اهلكناهم بعذاب من قبله لاقالوا لو ارسلت الينا رسولا فنتبعه يا باتك من قبل أن نذل ونخزى فبين تعالى ان بعثة الرسل لقطع الحجة والعلماء ذكر ووجوه ثلاثة الاول ان قالوا ان الله تعالى ان كان خلقنا لتعبد الله فقد كان يجب أن يبين لنا العبادة التي يريدنا منها أنما هي ولم هي وكيف هي فان وجبت أصل الطاعة في العقل لكن كيفيتها غير معلومة لنا فبعث الله تعالى الرسل لقطع هذا العذر فانهم اذ بينوا الشرائع المفصلة زالت أعذارهم وثانيها أن يقولوا انك تركت بنا تركيبا وهو غفلة وساطت علينا الهوى والشهوات فهلا أمددتنا بالهناج ان اذاسهونا ناهنا واذامال بنا الهوى منعنا ولا تترك لنا تركنا مع نفوسنا واهوائنا كان ذلك اقراء لنا على تلك القبايح وثالثها أن يقولوا هب أنا بعقولنا علمنا حسن الايمان وقبح الكفران ولكن لانهم لم يقولوا ان من فعل القبح عذب خالدا مخددا في النار لاسيما واننا نعلم ان لنا في فعل القبح لذة وليس لك فيه مضرة ولم نعلم ان من آمن وعمل صالحا استحق الثواب الخالد لاسيما وكنا قد علمنا أنه لا منفعة لك في شيء فلا جرم لم يكن مجرد العلم بالحسن والقبح داعيا ولا راعيا أما بعد البعثة اندفعت هذه الاعذار فكانت البعثة قطعا لعذر المعذرين من هذه الوجوه وأما فائدة بعثهم فيما لا يستقل العقل بدركه فقد ذكرنا أمورا أحدها ان العقل لا يدل الاعلى الصفات التي يحتاج اليها أما السمع والبصر والكلام وسائر الصفات الجزئية فلا طريق اليها الا السمع وثانيها أن المكلف يبق خائفا فيقول لو اشتغلت بالطاعات لكنت متصرفا في ملك الله تعالى بغير إذنه ولولم يشتغل بها فربما أعذب على ترك الطاعة فيبقى في الخوف على التقديرين وهذا البعثة يزول هذا الخوف وثالثها أنه ليس كل ما كان قبيحا عندنا كان قبيحا في نفسه فان النظر الى وجه الحرة الجوز الشوهاة قبيح والى وجه الامة الحسنة حسن في الشرع ورابعها ان الاشياء مخلوقة في الارض منها خداع ومنها دواعي ومنها سمم والتعريف لا تفي بمعرفة الا بعد الادوار العظيمة ومع ذلك ففيها خطر على الاكثر وفي البعثة فائدة معرفة طبائعها ومناقضها من غير

احتج الشريف المرتضى بعين هذا الدليل في وجوب نصب الامام على الله تعالى قلنا انه ضعيف وذلك لانكم وان ذكرتم اشتماله على هذا الوجه من المنفعة فانه لا يبعد أيضا اشتماله على وجه من وجوه القبح وهذا التقدير فانه يفتح من الله تعالى نصبه فان قال فهذا ايضا واراد عليكم قلنا الفرق بين الدليلين انما لما وجبنا نصب الامام على أنفسنا كفي ظن كونه مصلحة في وجوب نصبه علينا لان الظن في حقايقوم مقام العلم في وجوب العمل فاذا علمنا اشتمال نصب الامام على هذا الوجه من المصلحة ولم نعرف فيه مفسدة حصل ظن كونه مصلحة فيفسد هذا الظن سيما للوجوب في حقا ما انتم

ضرر وخطر وخامسها أن المفهمين عرفوا طبائع درجات الفلك ولا يمكن الوقوف عليها بالتجربة لأن التجربة يعتبر فيها التكرار والأهمار البشرية كيف تنفي بأدوار الكواكب الثابتة ثم انهم وقفوا على السبل بال رصد فكيف وقفوا على أحوال عطارد مع أن الآلات الرصدية لا تنفي بأحواله لصغره وخفائه وقلة نوره وبعدده عن الشمس حالي التشريق والتغريب وسادسها أن الإنسان مسدنى بالطبيع والاجتماع مظنة التنازع المفضي إلى التقاتل فلا بد من شريعة يفرضها شارع لتكون مرجعية في الطاعات وزاجرة عن السيئات وسابعها الوفوف كيفية العبادة إلى الخلق فربما أتى كل طائفة موضع خاص ثم أخذوا يعضون لها فيفضي ذلك إلى الفتن أما وضع الشريعة فمما ينافي ذلك وثامنها أن الذي يفعله الإنسان بمقتضى عقله يكون كفعل المعتاد والعادة لا تكون عبادة أما الذي يامر به من كان معظما في قلبه ولا يكون هو واقفا على سببه كان إثباته محض العبادة ولذلك ورد الأمر بالأفعال القربية في الحج وتاسعها أن العقول متفاوتة والكامل نادر والأسرار الالهية عزيزة جدا فلا بد من بعثة الأنبياء وانزال الكتب عليهم أيضا لكي لا يستعد إلى منتهى كماله الممكن له بحسب شخصه وعاشرها أن كل جنس فحشته أنواع فانه يوجد في تلك الأنواع نوع واحد هو أكملها وكذا الأنواع بالنسبة إلى الأصناف والأصناف بالنسبة إلى الأشخاص والأشخاص بالنسبة إلى الأعضاء فأشرف الأعضاء ورئيسها القلب وخليفته الدماغ ومنه تنبث القوى على جميع جوانب البدن فكذلك الإنسان لا بد فيه من رئيس والرئيس إما أن يكون حكمه على الظاهر فقط وهو السلطان أو على الباطن وهو العالم أو عليهما معا وهو النبي فالنبي يكون كالقلب في العالم وخليفته كالدماع وكان القوى المدركة أغما تفيض من الدماغ على الأعضاء وكذا قوة البيان والعلم أغما يفيض منه بواسطة خليفته على جميع أهل العالم وحادي عشرها الهداية إلى الصناعات النافعة قال الله تعالى في داود عليه الصلاة والسلام وعلمانا صنعة لبوس لكم وقال لنوح عليه الصلاة والسلام واصنع الفلك بأعيننا ولاشأن الحاجة إلى الغزل والنخاططة والبناء وما يجري مجراها أشد من الحاجة إلى المهرج وتوقيفها على استخراجها بالتجربة خطر عظيم فوجب بعثة الأنبياء لتعلمها وثاني عشرها لا بد في المعيشة من علم الأحكام والسياسة فلا بد من البعثة لتعلمها ولهذا قال تعالى لنبيه خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين وقال تعالى إن الله يأمر بالعدل والإحسان وقال تعالى فيما رجه من الله لنت لهم وقوله وانك لعلى خلق عظيم فقد ظهرت فوائد البعثة من هذه الوجوه وأما شبه اليهود فالجواب عنها أن الله تعالى بين أن شر بعته مؤقته بيانا جاليا ولم يبين كمية الوقت قوله لو كان كذلك لعرف ذلك بالتواتر كما عرف أصل الدين بالتواتر قلت لم لا يجوز أن يكون توفير الدواعي على نقل الأصل أتم من توفيره على نقل الكيفية فلا جرم كان أحد التوأمين أقوى من الآخر والجواب عن آخرهما أن بلوغ رواية هذا الخبر إلى حد التواتر في جميع الأعصار غير معلوم لنا وإذا كان كذلك لاجرم لم يحصل العلم بهذا الخبر (١) **مسئلة** في عصمة الأنبياء عليهم الصلاة

(١) أقول شبه البراهمة أن الرسل إما أن يجيئوا بما يوافق العقول أو بما يخالفها وما يخالف العقول غير مقبول فلا فائدة في مجيئهم بذلك وما يوافقها فلا حاجة فيه اليهم فإذا لا فائدة في مجيئهم وجوابهم أن كل ما يوافق العقول لا يخفى أو ما أن تستقل العقول بأدراكه وما أن لا تستقل والحاجة اليهم في القسم الثاني وأيضا ما يخالف العقول يقع على قسمين أحدهما تقتضي العقول تقيضه والثاني مالا تقتضيه ولا تقتضي تقيضه ومن الثاني ما يمكن أن تكون محتاجين إلى معرفته في العاجل والآجل وهم يعرفوننا ذلك وأما الشبهة الأولى لليهود فجوهاها أن ظاهر لفظ التواتر الحكم بالتأييد في قوله تمسكوا

فتوجبون نصب الامام على الله تعالى قالوا تقيموا البرهان القاطع على خلوه عن جميع المفسد لا يمكنكم إيجابه على الله تعالى لأن الظن لا يقيم مقام العلم في حق الله سبحانه وتعالى فظهر الفرق والله أعلم **المسئلة الثالثة**

قالت الاثناعشرية والشيعة وجوب العصمة شرط لعصمة الامامة وقال الماتون ليس كذلك لنا أن الدليل دل على عصمة امامة أبي بكر رضي الله عنه مع انه ما كان واجب العصمة واحتج المخالف بان افتقار الرعية إلى الامام اغما كان لاجل ان جواز فعل القبيح عليهم اقتضى احتياجهم إلى الامام فلو حصلت هذه الجهة في حق الامام لم افتقاره إلى امام آخر فيلزم اما الدور واما التسلسل



والسلام القائلون بالصحة منهم من زعم أن المعضوم هو الذي لا عكته الاثبات بالمعاصي ومنهم من زعم أنه يكون متمكناً منه والاولون منهم من زعم أن المعضوم هو المختص في بدنه أو في نفسه بخاصية تقتضي امتناع اقدامه على المعاصي ومنهم من ضاع على كونه متساوياً بالغيره في الخواص البدنية

بالسبب أبداً وذلك لا يناقض انقطاع ذلك الحكم بعدمدة طويلة بل لا يتأيد قد يستعمل فيما بقي مدة طويلة فإن في التوراة أن الله تعالى قال لنوح عند خروجه من الفلك أني جعلت كل دابة ما كلاً لك ولقريته لك وأطلقت ذلك لكم كنبات العشب أبدأ ما خلا الدم فلا تأكلوه ثم انه حرم على لسان موسى كثيراً من الحيوان وهو ذاسخ ظاهر وهو عندهم غير ممكن من الله تعالى ومن السفر الثاني من التوراة قريباً إلى كل يوم خروفين خروف وغدوة وخروف عشية بين الغارب قرباناً دائماً لا حقا بكم ثم انقطع ذلك الدوام عند علمائهم وقال في موضع كل عبد خدم ست سنين يفرض عليه العتق فإن لم يقبل فثباً فنهو يستخدم أبداً وقال في موضع آخر يستخدم حشبن سنة ثم يعتق في تلك السنة وأمثال هذه كثيرة يقف عليها كل منصف يطلع على كتبهم المقتولة وأما شبهتهم الثانية وهي القول بأن موسى عليه السلام أخبر أن شرعه لا يرتفع إلى يوم القيامة فذلك غير مسلم لأن موسى عليه السلام ما أخبر عن المداو القيام في التوراة وإنما أخبر به ما لا ينهيه الدين كآبواب هذه والقول بانتشار اليهود في شرق الأرض وغربها باطل لأنهم كانوا مجتمعين في الشام إلى أن قتل بمختصراً كثيراً ولم يصل إلى الجهم منهم أحد قبل ما بعث بمختصراً من قام مقامه جماعة من أسرائيل إلى أصفهان فبنوا بها المدينة المعروفة باليهودية ولو كانوا بعد بمختصراً بحيث يعتبر التواتر في نقلهم لما صار في التوراة ثلاث نسخ مختلفة أحداها التي في أيدي اليهود القرايين والرومانيين والثانية التي في أيدي السامرة والثالثة النسخة المعروفة بقولية السبعين التي اتفق عليها سبعون حبراً من أحيارهم وهي في أيدي النصارى والاختلاف الذي بين هذه النسخ في التواتر والشرعيات مشهور وإذا لم يبق لهم نقل التوراة التي هي أساس دينهم بالتواتر فكيف يعقد على تواتر نقلهم عن موسى بأن شرعه يبقى إلى يوم القيامة وتواتر النصارى أيضاً قريب من ذلك إلا أن تواتر اليهود انقطع في الوساطة وتواترهم في الميدان الذين آمنوا بعيسى في زمانه كانوا إلى العدد والملك صار لا يحيلهم أربع نسخ نسخة في نسخة وحنان ونسخة لوقا ونسخة مرقس وذلك لأن كل واحد من الحواريين نقله على وجهه وأكثر تحريراً فاتهم لأحكام التوراة كإباحة لحم الخنزير وجواز ترك الختان والغسل مروي عن الحواريين لأن عيسى عليه السلام ودوله في الجواب على المعتزلة القائلين بوجوب كشف الحال عند الاستبانه في المنهج على الله تعالى بأن ذلك لا يجب إذا كان له احتمالات والاستدلال بنزول التشابهات غير وارد عليهم لأنهم يقولون بوجوب ذلك عند وقوع الحيرة فيما هم مكلفون به في الدين والتشابهات ليس من ذلك القبيل لأن الوقف على قوله وما بعد تأويله إلا الله لا يضرك في الأمور الدينية بالاتفاق وقد كثر الكفرة من المسلمين وهم اجابة دعوات أهل الحق واجابته لأهل الباطل فليس مما يضرك بأمور الدين ونفاقاً منها لا يندفع فيلوقوله نحو بر الشئ لا ينافي انقطاع عدمه فكما قال إنما يكن للعدم واجباً وأما قول القصة التي عدها فنقول ضرورة وجرد الانبياء لتكميل الأشخاص بالعقائد الحقة والأخلاق الفاضلة والأفعال الحمودة النافعة لهم إلى ما حلهم وأحلهم وتكمل النوع باجتماعهم على الخير والفضيلة وتجاهدهم في الأمور الدينية وسياسة الخارجين عن جادة الخير والصالح وباقى الوجوه التي عدها قبله من زيادة في المنفعة ومنهها مما لا فائدة في إيرادها فإن الانبياء عليهم الصلاة والسلام ما علموا الطب ولا طبائع الحشرات ولا طبائع درجات الفلك ولا رمتهم طارداً ولا كثيراً الصناعات وأما الوجه السادس من مخالفة من ظن أن النظر في البيان الشبه أنهم يقولون لا تسلم منه في بالطبع يعنون به أن الشخص

والجواب اثباتاً أن دليلكم في وجوب نصب الامام على الله تعالى دليل باطل والله أعلم  
المسألة الرابعة  
أجبت الامعة على أنه يجوز اثبات الامامة بالنص وهل يجوز بالاختيار أم لا قال أهل السنة والمعتزلة يجوز وقالت الاثنا عشرية لا يجوز الا بالنص وقالت الزيدية يجوز بالنص ويجوز أيضاً بسبب الدعوة والخروج مع حصول الاهلية لنا أن الدليل دل على امامة أبي بكر رضي الله عنه وما كان ثلثاً الامامة بسبب الا البيعة اذ لو كان منهوها عليه لكان توقيفه الامر على البيعة خطأ عظيماً يقدح في امامته وذلك باطل فوجب كون البيعة طريقاً صحيحاً استصح المخالف بأنه يجب أن يكون واجب

لكن فسر العصمة بالتسدير على الطاعة وهو قول أبي الحسن الأشعري والذين لم يسلموا الاختصار  
فسروا عبارة الامر الذي يفعل الله تعالى بالعبد وعلم أنه لا يقدم مع ذلك الامر على المعصية بشرط أن  
لا ينتهي فعل ذلك الامر الى حد الاجزاء وهؤلاء احتجوا على فساد قول الاولين من العقل بان الامر  
لو كان كما قالوا لما انتفى المعصوم على عصيته مدحا وبطل الامر والنهي والثواب والعقاب ومن  
النقل قوله تعالى اغما أنا بشر مثلكم ولا تجعل مع الله الها آخر ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن  
اليهم وقوله وما البري تنسى ثم ان هؤلاء يزعمون أن أسباب العصمة أمور أربعة أحدها أن يكون  
لنفسه أولبده خاصة تقتضي ملكة مانعة من الفجور والفرق بين الفعل والملك معلوم وثانيها  
أن يحصل له العلم بمطالب المعاصي ومناقب الطاعات وثالثها تأكيد تلك العلوم بتتابع الوحي والبيان  
من الله تعالى ورابعها أنه متى صدر عنه أمر من الامور من باب ترك الاولى أو التمسك بالثانية لم يترك  
مهما لا يل يعاتب ويبنه عليه ويضيق الارضية عليه فاذا اجتمعت هذه الامور الاربعة كان الشخص  
معصوما عن المعاصي لا محالة لان ملكة العفة اذا حصلت في جوهر النفس ثم انضاف اليها العلم التام  
بما في الطاعة من السعادة وفي المعصية من الشقاوة صار ذلك العلم معينه على مقتضى الملكة  
النفسانية ثم الوحي يصير متمم ذلك ثم خوف المؤاخذه على القدر القليل يكون توكيد ذلك الاحتراز  
فيحصل من اجتماع هذه الامور تأكيد حقيقة العصمة (١) ثم اتفقت الامة على كون الانبياء

الواحد لا يمكنه أن يحصل أسباب معاشه وحده فانه يحتاج الى تحصيل الغذاء الموافق واللباس الذي  
يحفظه من الحر والبرد والمساكن المواقفة في الفصول المختلفة والاسلحة التي تحفظ بها من السباع  
والاهداء وكل ذلك غير حاصل في أصل الوجود بل كلها مما يحصل بالمشروعات والانسان الواحد  
لا يمكنه القيام بها جميعا بل هو مضطر الى معاونته بنى جنسه في ذلك حتى يقوم كل واحد لشيء من ذلك  
ويحصل بالتعاون جميع ذلك فيمكنهم العيش وهذا معنى التمدن ولا بد فيما بينهم من معاملات  
ومعاملات واذا كانوا يجبولون على الشهوة والغضب فلا بد من قانون بينهم مبنى على العدل  
والانصاف حتى لا يجيف بعضهم على بعض ولا يجوز أن يكون ذلك القانون من تلقاء بعضهم من غير  
خصوصية في ذلك البعض والامانة به القانون وتلك الخصوصية يجب أن تكون من عند خالقهم حتى  
ينقادوا لذلك فلا يباهوا بالنبي ولا بده من أن يهد الشارح لهم طرق المعارف والاعتراف بالمعبود  
بقينا أو تقليدا أو اقرار بنبوة ذلك النبي وأن يضع بينهم قوانين في معاملاتهم وفي سياستهم يخرج  
عن مصالح التعاون وأن يفرض عليهم العبادات لثلاث مقاصد خالفتهم وينبهم وأن يعدهم  
ويوعدهم في الآخرة لتكون عقائدهم موافقة لما يظهرون من العبادات والمعاملات كيلا يخونوا  
ولا يذهبوا مذاهب أهل التفات وأن يكون الوعد والوعيد صادرا عن موافقين لما في نفس الامر  
حتى يتقون به ويخافون بحسبه وهذه الضرورات لنوع الانسان أهم من خلق الاشجار والحاجبين  
لوقاية العين ومن تعرض بعض الاطفاار على لحوم الاصابغ وغير ذلك مما يشبهه فالمدبر للنوع الذي  
يسوقه من نقصان الى الكمال لا بد أن يهتد الانبياء ويهتد الشرائع كما هو موجود في العالم لتفصيل  
النظام ويتعش الاشخاص ويمكن لهم الوصول من النقصان الى الكمال الذي خلقوا لاجله

(١) أقول في كون أسباب العصمة مشتتة على هذه الاربعة لانهم جعلوا الوحي أحد أسبابها  
وكثير من الامة يقولون بعصمة الاثني عشر والاثني عشر بعصمة حواء ومر بهو فاطمة ولم يقولوا بالوحي اليهم  
والحق يقتضي أن لا تكون العصمة لاجل الطمع في السعادة والخوف من المعصية لان ذلك يقتضي  
أن لا تكون العصمة مقتضى طمع صاحبها بل تكون بالنسبة لغيره الا جود أن يقال ان الله تعالى يفعل

العصمة ولا يستل الى  
معرفة الابالنص والجواب  
انا بينا أن وجوب العصمة  
باطل

المسئلة الخامسة

قالت الاثناعشرية ان  
النبي صلى الله عليه وسلم  
نص على امامة علي رضي  
الله تعالى عنه تصاحبا  
لا يقبل التأويل البتة  
وقال الباقر لم يوجد هذا  
النص لنا وجوه الاول  
ان النص على هذه الخلافة  
واقعة عظيمة والواقع  
العظيمة يجب اثباتها  
جدا فلا حصلت هذه  
الشهرة لعرفها الخالف  
والموافق وحيث لم يصل  
خبر هذا النص الى أحد  
من الفقهاء والمحدثين علمنا  
انه كذب الثاني لو حصل  
هذا النص لكان امتان  
يقال ان النبي صلى الله  
عليه وسلم أوصاه الى أهل

معصومين عن الكفر الا فضيلة من الخوارج فانهم اعتقدوا ان كل ما يطلق عليه اسم العصيان فهو كفر ثم انهم جوزوا على الرسل المعاصي فلا جرم جوزوا والكفر عليهم ويدل على فساد ما ذهبوا اليه من الكفر عليهم اركان الاقتداء بهم واجبالقوله فاتبعوه وفساد ذلك يدل على فساد قولهم ومن الناس من لم يجوزوا الكفر لكانه جوزوا اظهار الكفر على سبيل التقية واحتجوا عليه بان اظهار الاسلام اذا كان مدفعا الى القتل كان اظهاره القاء النفس في التهلكة وهو غير جائز وهذا ايضا باطل لانه يفضي الى خفاء الدين بالسكينة ولانه لو جاز ذلك لكان اولى الاوقات به مبدء ظهور الدعوة لان الخلق في ذلك الوقت يكونون بالكلمة منكبين له وكان يلزم ان لا يجوز لاحد من الانبياء اظهار الدعوة ولان الخوف الشديد كان حاصلا لابراهيم عليه السلام في زمان غرود ول موسى عليه السلام في زمان فرعون مع انهما لم يمتنعوا عن الدعوة ومن الناس من لم يجوزوا الكفر ولا اظهاره لكانهم جوزوا والكبراء عليهم والا كثرون لم يقولوا به لوجوه الاول لوصدرت الكبيرة عنهم لكانوا اقل درجة من عصاة الامة وذلك غير جائز ببيان الملازمة ان درجات الانبياء في غاية الشرف وكل من كان كذلك كان صدورا للذب عنه ألخس الابرى الى قوله تعالى يا نساء النبي من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب برجم وغيره وكان حد العبد نصف حد الحر وأما انه لا يجوز ان يكون النبي اقل حالا من الامة فبالاجماع (١) الثاني ان بتقدير اقامه على الفسق وجب ان لا يكون مقبول الشهادة لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا لكنه مقبول الشهادة والالكان أدنى حالا من عدول الامة الثالث ان بتقدير اقامه على الكبيرة يجب جزؤه عنها ولم يكن ابدائه محرما لكانه محرم لقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله الرابع لو اتى بالكبيرة ولو جب علينا الاقتداء به فيها كقوله تعالى فاتبعوني فيفضي الى الجميع بين الوجوب والحرمة وهو محال (٢) وأما الذين لم يجوزوا الكبراء منهم فقد اختلفوا في الصغائر والاتفق الا كثرون منهم على انه لا يجوز منهم الاقدام على المعصية مقيدا سواء كانت صغيرة أو كبيرة بل يجوز صدورهم عنها على احدى وجوه ثلاثة أحدها السهو والنسيان والثاني ترك الاولى والثالث اشتباه المنهي بالمباح (٣) واختلفوا في الوقت الذي تعتبر فيه المعصية أما الفضيلية من الخوارج فقد جوزوا بعبث من يعلم الله تعالى منه انه يكفر ومنهم من لم يجوز ذلك لكنه جوز بعثة من كان كافرا قبل الرسالة وهو قول ابن فورك لكنه زعم ان هذا الجائز لم يقع ومن الحشوية من زعم ان الرسول عليه السلام كان كافرا قبل البعثة لقوله ووجدك ضالا فهدى وقوله وما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان واتفق المصنفون

التواتر او ما أوصله اليهم  
والاول باطل لان طالبي  
الامامة لانفسهم كانوا في  
غاية القلة اما الباقيون في  
كثرتهم اطالوا المين للامامة  
لانفسهم وكانوا في غاية  
التعظيم لرسول الله صلى  
الله عليه وسلم وكانوا  
يعتقدون ان مخالفة  
توجب العذاب الاليم  
والانسان لا ياتزم العقاب  
العظيم من غير عرض  
لا سيما وقد حصلت هناك  
اسباب أخرى توجب نصرة  
على رضى الله عنه أحدها  
ان علما كان في غاية الشهادة  
وأبو بكر رضى الله عنه كان  
في غاية الضعف وهذا  
مذهب الروافض وثانها  
ان اتباعا على كانوا في غاية  
الجلالة فان فاطمة والحسن  
والحسين والعباس رضى  
الله عنهم كانوا معه وأبو  
سفيان شيخ بني أمية كان

في حق صاحبها الطفا لا يكون له مع ذلك داع الى ترك الطاعة وارتكاب المعصية مع قدرته على ذلك  
هذا على رأى المعتزلة ويقال انها ملكة لا تصدر عن صاحبها معها المعاصي وهذا على رأى الحكماء  
(١) أقول لو قال الانبياء عليهم الصلاة والسلام أكثر علما بفتح الفواحش وأوفرا قبلا على الامور  
الالهية فيكون صدور الذنب عنهم ألخس لكان اقرب والمحصن برجم لا لشرفه بل لاستغنائاه عن  
الزنا بخلاف غيره

(٢) أقول هذا الدليل لا يختص بالكبيرة فانه في الصغيرة ايضا قائم  
(٣) أقول ترك الاولى لا على سبيل العقوبة بل على سبيل الحث على فعل الاولى وايضا اشتباه المنهي  
بالمباح لا يجوز عليهم لانه يدل على جهلهم بالمنهيات والمجاهل بها كيف يمتدحونها وايضا يجب الاقتداء  
بهم لقوله تعالى ومن تبع غير سبيل المؤمنين فله ما تولى ومن اهله جهنم والذي يشبهه عليه المنهي بالمباح  
كيف يقتدى به

على فساد ذلك ومن الناس من طرده هذا الحكم في الآخرة وقال كما لا يجوز كون الرسول كافرا قبل البعثة لا يجوز أيضا أن يكون الامام كافرا قبل الامامة ولذلك يقدحون في امامة الشيخين فاما أنه هل يجوز فعل الكبيرة على الانبياء قبل البعثة فلا كثرون من أهل السنة جوزوا ذلك مستدلين بأفعال اخوة يوسف ومنهم من لم يقل به ولم يقل بنبوته ثم الذين جوزوا ذلك قالوا منهم من فعل الكبيرة قبل البعثة لكنهم انما جوزوا ذلك على سبيل الندرة بحيث يتوبون عنه ويحترط لهم فيما بين الخلق بالصلاح فاما لو أصروا على الكبائر بحيث يصيرون مشهورين بالخلاعة فذلك غير جائز لان المقصود من بعثتهم يغوث على ذلك التقدير واما أنه هل يجب كونهم معصومين عن الصفات قبل البعثة وبعدها فالرافض اوجبوا ذلك ومن عداهم جوزوا ذلك لكن اختلفوا في كيفيةها اما النظام والامم وجعفر بن بشر يقولون انه حال السهم ومكلف وهو غير جائز لانه تكليف مالا يطاق أولا يبقى مكلفا وحينئذ لا يكون ذلك معصية أو يقولون انما عوتبوا على ترك الحفظ من النسيان وهو قول أهل السنة والجماعة ومن الناس من حل تلك الزلات على ترك الاولى لا يقال لو كان ترك الافضل سببا لاستحقاق العقاب لموتوا أبدا اذ الهبادة الارفوقها عبادة لاستحقاق العقاب على المباحات لانه يقول استحقاق العقاب على ترك الافضل انما يتوجه اذا لم منه فوات مصلحة أو حصول مضرة لا يمكن احتماله في الاعتذار عن قصة آدم عليه الصلاة والسلام منهم من زعم ان قوله تعالى فعصى آدم ربه فغوى أي عصى أولاد آدم كما في قوله واسأل القرية ومنهم من سلم ان المراد آدم ثم زعم ابن فورك ان ذلك كان قبل الرسالة ومنهم من قال كان ذلك بعد الرسالة ثم زعم الاصم انه كان على سبيل النسيان لقوله تعالى فغسى الاعتراض عليه ان ابليس ذكرا لآدم وقت الوسوسة أمر النبي فقال ما نأكل من ثمار الجنة من هذه الشجرة ومع هذا التذكير امتنع حصول النسيان وأيضا انه تعالى عاتبه على ذلك في قوله ألم أنهك عن تلك الشجرة فآدم وحواء اعترفا بالذلة فقالا ربنا ظلمنا أنفسنا والله تعالى قبل توبتهما فقال فتاب عليه وكل ذلك ينافي النسيان ومنهم من سلم ان آدم كان متذكرا للنهي لكنه أقدم على تناول التلويح وهو من وجوه أحدها ذهب النظام ان آدم فهم من قوله ولا تقربا هذه الشجرة الشخص وكان المراد النوع وكله هذا كما تكون اشارة الى الشخص قد تكون اشارة الى النوع لقوله صلى الله عليه وسلم هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الابيه وزعم آخرون ان النبي وان كان ظاهرا في التحريم واكثر نصابه فصرفه عن الظاهر لدليل عنده (١) **مسئلة** الكرامات عندنا جائزة خلافا للاعتزلة والاساذبي اسهق منا انما القسك بقصة مريم وآصف ثم تميز الكرامة عن المهزبة بدي النبوة (٢) **مسئلة** الانبياء افضل من الملائكة عندنا خلافا للعتزلة

(١) أقول يؤيد قول من يقول المراد من قوله تعالى وهدي آدم وعصى أولاد آدم قوله تعالى في قصة آدم عليه السلام فلما آتاها ما صالها لاله شركاء فيما آتاها ما بالانفاق لم يشرك آدم ولا حواء انما أشرك أولادها ومن يقول ابليس ذكرا آدم ومع هذا التذكير تمتنع النسيان بخوابه يجوز ان يكون وقت التذكير غير وقت النسيان والافلاوجه لقوله تعالى فغسى وهو الذي يجوز ان يكون هي الكرامة لانهي التحريم وبالجملة اذا تعارضت الدلائل فلا خلاص الا بالتأويل أو التوقف

(٢) أقول للمفكر ان يقول ذلك محمول على مجازات عيسى وسليمان عليهما الصلاة والسلام أما عيسى فعلى سبيل الارهاص وأما في سليمان فقد كان على سبيل الهدى مع بلقيس يعني بعض

في غاية البغض لابي بكر  
رضي الله عنهم واجابوا بالغ  
في حل على رضي الله عنه  
على طاب الامامة ومن  
انتزاعها من يد أبي بكر  
رضي الله عنه واليزيد  
رضي الله عنه مع شعاعته  
سل السيف على أبي بكر  
رضي الله عنه ما وثاقتها  
ان الانصار رضي الله عنهم  
طلبوا الامامة لانفسهم  
فمنهم أبو بكر فلو كان هذا  
النص موجه ودالوا له  
يا أبا بكر اننا أردنا أن نأخذها  
لانفسنا بالظلم والغصب  
فكما منعنا عنها فحقن  
أيضا غمك من هذا  
الغصب والظلم ونزد الخلق  
الى أهله وهو على رضي الله  
عنه فان الخصم متى وجد  
مثل هذه الجهة القاهرة  
امتنع سكوتة عنها فلو كان  
النص على موجودا

والقاضى منا والفلاسفة لنا قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وسواهم اجريناه على العموم اوجملناه على عالمي ذلك الزمان كما في قوله تعالى واني فضلتكم على العالمين فالله صود حاصل ولان البشر يعرفون الله ويحبونه مع كثرة الصور ارف من السموات والغضب والموانع الداخلة والخارجة وادس للملائكة من ذلك فتسكون طاعة البشر اشق فيكون افضل لقوله صلى الله عليه وسلم افضل العبادات اجزها اى اشقها (١) اما الفلاسفة فقد احتجوا على ان الملك افضل بوجوده احدها ان الروحانيات بسائط والجسمانيات مركبات والبسائط اشرف من المركبات وثانيها الروحانيات مطهرة عن الشهوة والغضب الذي هو منشأ الاخلاق الدمية والجسمانيات غير خالية عنها وثالثها الروحانيات صورة مجردة كالاتها طاهرة بالفعل والنفوس البشرية مادية اما مجواهرها عند من يجعل النفس مزاجا اوفى افعالها عند من يجعلها مجردة وعلى التقديرين فهي بالقوة وما بالافعال لتام اشرف مما بالقوة ورابعها الروحانيات صورة مجردة ليس فيها طبيعة الانفعال فتكون وجودات محضة وخيرات محضة والجسمانيات مركبة من مادة وصورة والمادة منبع الشر والعدم والخير افضل من الشر وخامسها الروحانيات نورانية علوية لطيفة والجسمانيات كسيفة وسفلية وسادسها الروحانيات فضلت الجسمانيات لغوى العلم والعمل اما العلم فلا حظها بالامور الغائبة عنها واطلاعه على مستقبل الاحوال الجارية علينا ولان علومهم - مكلية وعلوم الجسمانيات جزئية وعلومهم فعلية وعلوم الجسمانيات انفعالية وعلومهم نظرية امنية عن الغلط وعلوم الجسمانيات كسبية متعرضة للغلط واما العمل فلهذا كونهم عاكفين على العبادة ويسهون الليل والنهار ولا يفكرون والجسمانيات است كذلك وسابعها الروحانيات لها قوة قوية على نصيرف الاجسام كالسحاب والزلازل القوية من غير ان يعرض لها فتور وكلال بخلاف الجسمانيات وثانيها الروحانيات اختياراتها متوجهة الى الخيرات ونظام العالم والجسمانيات اختياراتها غير جازمة بل مترددة بين جهتي السقالة والادلو وتاسعها الروحانيات مختصة بالهاكل العلوية النورانية والجسمانيات مختصة بهذه الهاكل الفاسدة وشبه الارواح لشبه الهاكل فلما كانت الهاكل السماوية اشرف كانت الارواح السماوية اشرف وعاشرها الارواح الفلكية متصرفة في هذا العالم فانها هي المديرات امرا وهي المبداء والمعاد وهما اشرف من ذي المبداء وذى المعاد فالروحانيات اشرف (٢) اما المسلمون فقد احتجوا على التفضيل بقوله تعالى ما نكلمك بها الا بالحق انما نرى احوالهم

لا تمتنع في العرف سكوت الانصار عن ذكره ولا تمتنع اعراضهم عن نصرة على رضى الله عنه ثبت ان كل هذه الاسباب موجبة لقوة امر على بتقدير ان يكون النص موجودا فلما لم يوجد ذلك علمنا انه لا اصل لهذا النص واما القسم الثاني وهو ان يقال انه عليه الصلاة والسلام ما وصل ذلك النص الى اهل التواتر بل الى الآحاد فهو بعيد لو جوه الاول ان قول الآحاد لا يكون حجة البتة لاسيما عند من ان خبر الواحد ليس بحجة في اعمليات الثاني ان هذا يجري مجرى خيانة الرسول صلى الله عليه وسلم في مثل هذا الامر العظيم ثبت ان قولهم باطل والجهة الثالثة ان عليا رضى الله عنه ذكر

انما يعي بقدرهم على هذا فهل تقدر ان اتيتم عليه بدليل انها سلمت بعد شهادة مبرزاته (١) اقول لغائل ان يقول يريد بالفضل كثرة العلم او القربة الى الله تعالى او غير ذلك فان اردت به كمال العلم لم تغيره - لم لان علوم الملائكة قطرية وعلوم الناس كسبية نظرية وان اردت به القربة فالملائكة اقرب لانهم غير محتاجين الى وسائط بينهم وبين خالقهم والانبياء محتاجون الى وسائطهم (٢) اقول في هذا الكلام خبط كثير اما قوله البسيط اشرف من المركب فيقتضى ان تكون العناصر اشرف من الناس حتى من الانبياء فان اجسادهم مركبة من العناصر وقوله الروحانيات مطهرة عن الشهوة والغضب والجسمانيات غير خالية عنها فيقال له ان اردت بالروحانيات المعارف فالنفوس البشرية مفارقة وهي ملابسة بالشهوة والغضب والاجسام الفلكية والعنصرية ونفوسها خالية عنها وقوله الروحانيات وجودات محضة ليس فيها طبيعة الانفعال والجسمانيات مركبة من مادة وصورة ففي هذه القسمة سقطت النفوس العلوية والسفلية من القسمة وقوله الروحانيات نورانية علوية لطيفة وصفها باوصاف الاجسام فان النوراني والظلماني والعلوي والسفلي واللطيف والكثيف



ان تكونا ملكين وقوله ولن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون وقوله  
ما هذا بشر ان هذا الامك كريم والجواب عن شبهة الفلاسفة مبنى على ابطال اصولهم وتقدم ذلك  
عن التمسك بالآيات المذكورة في الكتب البسيطة (١)

### ﴿القسم الثاني في المعاد﴾

﴿مسئلة﴾ اختلف أهل العالم فيه فاطبق المسلمون على المعاد البدني والفلاسفة على المعاد  
النفساني وجمع من المسلمين والنصارى عليها وجمع من الدهرية على نفيها وتوقف جالينوس  
في الكل أما القائلون بالمعاد البدني منهم من زعم ان الله تعالى يعدم البدن ثم يعيده ومنهم من  
زعم انه يفرق الاجزاء ثم يجمعها والكلام فيه يتفرع على مسائل ﴿مسئلة﴾ الذي يشير اليه كل  
انسان بقوله انا ما ان يكون جسمًا أو جسمانيًا أو لا جسمًا ولا جسمانيًا أو مركبًا عن هذه  
الاقسام تركبًا ثنائيًا أو ثلاثيًا أما الماتكةاءون فقد زعموا انه جسم ثم الجمهور منهم يقولون انه هذه  
البنية المحسوسة وهذا ضيف اما قوله هذه البنية فلانها دائمة في التغير ومنتهية من الصغر الى  
الكبر ومن الدبول الى السمن مع ان كل واحد يعلم ان هويته باقية في الاحوال كلها واما قوله  
المحسوسة فضيف ايضا لان المحسوس هو اللون والشكل القائم على سطحه الظاهر والانسان  
ليس عبارة عن مجرد ذلك الشكل واللون والا كانت الاجزاء الداخلة بأسرها خارجة عن هويته  
ومنهم من زعم انها اجزاء اصلية باقية من أول العمر الى منتهاه (٢) ثم اختلفوا فزعم ابن الراوندي

لا يكون الاجسام الا ان يريدهم هذه الصفات غير ماهي دالة عليها وقوله في نفسه ميل علم الروحانيات  
باحاطتهم بالامور الغائبة عنهم استدرك لان الغيبة والحضور لا يكون في غير الاجسام وقوله اطلعهم  
على مسئلتهم قبل احوالنا بقض قوله لان علومهم كلية وقوله وعلومهم فعلية يقتضي انها لا تعلم الا له  
لانهما ليست بفاعلة تايها ولا يعلم السافل منها ما هو اعلى درجة منه واما عكوفهم على العبادة فن شأن  
النفوس السماوية عندهم التي تحرك اجسامها تقربا الى مباديها وقوله الروحانيات تقوى على  
تصريف السحاب والزلازل فهنا اخرج العقول عن الروحانيات لانها لا تتأثر بالاجسام والرياح  
والابخرة التي تصرف الرياح وتعمل الزلازل ليست بعقول ولا نفوس وفي قوله الجسمانيات اختياراتها  
غير جازمة اخرج النفوس البشرية عن الروحانيات وفي قوله الروحانيات مختصة بالهياكل العلوية  
والجسمانيات بالهياكل الفاسدة اخرج العقول من الروحانيات وجعل النفوس البشرية جسمانية  
وقوله الارواح النكبة هي المديرات امر خاص بالنفوس السماوية وخرج العقول من الروحانيات  
وقوله هي المبدأ والمعاد لا يقول به أحد فان الفلاسفة يقولون ان المبدأ من الله والمعاد اليه لان النفوس  
والهياكل الاول فظاهر وأما الثاني فلان كمال النفوس الانسانية وغاية سعيها معرفة الله والتوجه  
بالكلية اليه وهو المراد من العود اليه

(١) أقول لودلت الآية الاولى على تفضيل الملك على آدم وقت مخاطبة نايليس لكنهما ما دلت على  
تفضيله عليهما بعد الاجتهاد في الآية الثانية نفي الاستنكاف عن الملائكة لا يدل على تفضيلهم  
على المسيح بل انما ذكرهم بعد المسيح الذي قال انصارى انه ابن الله لقول المشركين انهم بنات  
الرحمن والآية الثالثة تدل على تخيل النساء ان جمال الملك يكون أكثر من جمال البشر لا على تفضيل  
الملك على البشر

(٢) أقول يريدون بهذه الالفاظ الاجزاء اصلية من البدن التي لا يمكن أن تقوم الحياة باقل منها  
كلاجزاء التي تريد وتنقص في الاحوال والمحسوسة التي من شأن تلك الاجزاء أن يحسن بها الا انها

جملة النصوص الخفية ولم  
ينقل عنه انه ذكر هذا  
النص الجلي في محفل من  
المخاف ولو كان موجودا  
لكان ذكره أولى من ذكر  
النصوص الخفية واحتملوا  
بان الشيعة على كثرتهم  
وتفرقتهم في المشرق والمغرب  
ينقلون هذا الخبر والجواب  
ان من المشهور ان واضع  
هذا الخبر هو ابن الراوندي  
ثم ان الروافض الشيعة  
لشدة شغفهم بهذا الأمر  
سعدوا في تشهيره

### ﴿المسئلة السادسة﴾

الامام الحق بعد رسول الله  
صلى الله عليه وسلم أبو بكر  
رضي الله عنه ويدل عليه  
القرآن والخبر والاجماع  
أما القرآن فآيات احداها  
قره تعالى قل للمخلفين من  
الاعراب يستعدون الى  
توم أولى بأس شديد الى

أنه جزء لا يتجزأ في القلب وزعم النظام أنه أجزاء لطيفة سارية في الأعضاء والأطباء زعموا أنه الروح  
اللطيفة في الجانب الأيسر من القلب ومنهم من جعل الروح الدماغية ومنهم من جعل الروح في الأجزاء  
الأربعة أو القدم خاصة وأما الذين قالوا أنه جسماني منهم من جعله عبارة عن المزاج واعتدال  
الاختلاط ومنهم من جعله عبارة عن شكل البدن وتخطيطه وتأليفات أجزائه ومنهم من جعله  
عبارة عن الحياة أما الذين قالوا أنه غير جسم وهم الفلاسفة ومن المعتزلة معهم ومنا الامام الغزالي والمجته  
القوية لم يثبتها من وجهين الأول أن العلم بالله تعالى غير منقسم اذ لو انقسم لكان اما أن يكون  
كل واحد من أجزائه علما أولا لا يكون فان كان علما فاما أن يكون علما بكل ذلك المعلوم فيكون  
الجزء مساويا للكل هذا خلاف وان لم يكن علما بذلك المعلوم فعند اجتماع تلك الأجزاء ان لم يحصل  
هيئة زائدة لم يحصل العلم بالله تعالى هذا خلاف وان حصلت هيئة زائدة فان انقسمت هاد إلى قسمين  
والأول حصل المقصود واذ ثبت ذلك وجب أن لا يكون محله منقسم لان الحال في المنقسم منقسم  
وكل مقسم منقسم بناء على نفي الجوهر الفرد فحل العلم بالله تعالى غير متجزئ ولا حال فيه وجوابه  
اننا يثبت أن الجوهر الفرد ثم ان قوله الحال في المنقسم منقسم باطل بالنقطة والوحدة والاضافة  
والوجود الثاني ان محل العلم والقدرة وسائر الاعراض النفسانية ان كان هو البدن فاما أن يكون  
محله جزءا واحدا من البدن أو أكثر من واحد والأول محال أما أولا فلا تحالة الجزء الذي  
لا يتجزأ وأما ثانيا فلا يلزم أن يكون ما عد ذلك الجزء ممتزجا وهو مكابر وأما الثاني فاما أن  
يكون جميع الأجزاء موصوفة بعلم واحد وقدرة واحدة فيكون العرض الواحد حالا في المحال الكثيرة  
وهو محال أو يكون القائم بكل واحد منها علما على قدرة واحدة على حدة فلا يكون الانسان الواحد  
علما واحدا بل علماء لكنه باطل بالضرورة فان كل واحد يدرك نفسه شيئا واحدا لأشياء جوابه  
أنه منقوض على مذهب أبي علي بالحواس الخمس الظاهرة والباطنة والسهو والغضب وبقيّة  
أدلتهم مع الجواب مذكور في كتبنا الحكيمة (١) حجة الثقات ان المدركة للجزئيات هو البدن  
فالمدركة للكليات هو البدن بيان الأول اننا علم بالضرورة اننا نفس الحرارة بأصبعنا اذ لمسنا النار

محسوسة بالفعل والأجزاء الداخلة تحس بالتشريح وان لم تكن محسوسة في حال الحياة وهي غير  
الشكل واللون وكان المراد من واحد

(١) حجتهم الأولى مبنية على ان العلم بالشيء صورة مساوية للشيء حالة في العالم فان كان حلوله حلول  
السر بان انقسم بانقسام محله ولا يجوز أن تكون الصورة المساوية للشيء الواحد من حيث أنه واحد  
منقسمه فاذا يجب أن يكون محله غير منقسم ولا يرد عليهم النقض بالنقطة فانها عند دم غير سارية  
ولا بالوحدة والاضافة لانها عقليان ولا بالوجود لا امتناع حوله في شيء غير موجود والذي قال في  
أجزاء العالم بالشيء فالحق أنها يمكن أن تكون هـ او ما لا بذلك الشيء كالجنس والفصل والهيئة الزائدة  
الحادثة بعد ترتيبها يقوم هـ او هـ ما يقومان بالعالم ولا يلزم من عدم انقسام هـ ما انقسام عليهما  
فان حكمهما حكم لوحدة القائمة بكل كثرة وأما في المجبة الثانية فلا يلزم من كون العلم والقدرة قائمين  
بجزء من البدن كون باقي الأجزاء ممتزجة بل يلزم أن لا يوصف سائر الأجزاء بالعلم والقدرة والالزام  
يكون العرض الواحد حالا في المحال الكثيرة هـ ويراد عليهم لانهم يجوزون ذلك وأبو علي يقول يكون  
كل حس قوة حالة في عضو يمكن قسمته إلى أجزاء كثيرة وكذلك القدرة ولكن الاحساس واستعمال  
القدرة يكون للنفس خاصة بواسطة ما على اثبات النفس الناطقة فيستدل بالعلم على مامر وبغيره  
من الدلائل المذكورة في كتابه

آخر الآية فنقول هذا  
الداعي اما أن يكون رسول  
الله صلى الله عليه وسلم أو  
أحد الثلاثة الذين جاؤا  
بعده وهم أبو بكر وعمر وعثمان  
رضي الله عنهم أو يكون  
الداعي هو علي رضي الله  
عنه أو الذين جاؤا بعد علي  
لا يجوز أن يكون الداعي  
هو النبي صلى الله عليه وسلم  
بدليل قوله تعالى سيقول  
المخلفون اذا انطلقتم الى  
مقاتم لناخذوها زرونا  
تبعكم يريدون أن يسدوا  
كلام الله قل ان تتبعونا  
كذلك قال الله من قبل  
ولو كان الداعي هم الرسول  
صلى الله عليه وسلم ثم أنه  
منعهم عن متابعتهم لزم  
التناقض وهو باطل ولا  
يجوز أن يكون المراد هو  
علي رضي الله عنه لقوله  
تعالى تقتلونهم أو

وانكاره مكابرة بيان الثاني من وجهين الاول اذا احسننا الحرارة الجزئية أمكننا حل الحرارة الكلية عليها والحامل للكل على الجزئي مدرك لها ضرورة ان التصديق مسبوق بالتصور واذا كان المدرك للجزئيات هو البدن كان المدرك للكلية هو البدن الا ان يقال البدن مدرك للجزئيات فقط والنفس لها معها لكنه باطل لانه يكون حينئذ الانسان مدركا للجزئيات مرتين الثاني ان الماهية التي عرضت لها انها كلية جزء من الجزئي لان الانسان جزء من هذا الانسان ومن أدرك المركب فقد أدرك المفرد ومن أدرك هذا الانسان فقد أدرك الانسان لا محالة والانسان كلي ولا يندفع هذا الا بان يقال المدرك من هذا الانسان ليس المركب بل أحد قديده وهو كونه هذا الكنه باطل أما أولا فلا ناد لنا على ان التعيين لا يجوز ان يكون وصفا وجوديا زائدا والازم التسلسل واذا لم يكن التعيين وجوديا سهال ان يكون متعلق الابصار وأما ثانيا فلان متعلق الحس ان كان مجرد التعيين ومجرد التعيين أمر واحد في جميع المعينات فما هو متعلق الحس من المعينات أمر واحد في الكل فوجب أن لا يحس بالاختلاف البتة من جهة الابصار وكذب التالي يدل على كذب المقدم ولندكر الآن بعض أحوال النفس (١) **مسئله** مذهب ارسطاطاليس وأتباعه ان النفوس البشرية متحدة بالنوع واحتجوا بانها واختلفت بالماهية بعد اشتراكها في كونها نفوسا بشرية كانت مركبة لان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز وكل مركب جسم فالنفس جسم الاعتراض لم لا يجوز ان يقال كونها نفوسا بشرية معناه أنها مدبرة للأبدان البشرية وكونها مدبرة من عوارضها فلم لا يجوز ان يقال انها مختلفة بتمام الماهية مشتركة في العوارض وذلك غير ممكن كافي الضدين فانهم مع اختلافهما يشتركان في الاختلاف والتضاد سلما لكن لم قلت ان كل مركب جسم بل مذهبكم ان الجسم مركب من الهولي والصورة لكن الموجبة الكلية لا تهكس كنفسها وكيف وعندهم الجوهر جنس للنفوس والعقول وكل ما دخل تحت الجنس كانت ماهيته مركبة من الجنس والفصل (٢) ومنهم من زعم أنها مختلفة بالماهيات واحتجوا بانها مختلفة بالعفة والفجور والذكاء والبلادة وليس ذلك من قوابع المزاج لان الانسان قد يكون باردا المزاج وفي غاية الدكاء وقد يكون بالهكس وقد يتبدل المزاج والصفة النفسانية باقية ولان الاسباب الخارجية لانها قد تكون بحيث يقتضي خلقا والحاصل ضده فعلمنا أنه من لوازم النفس واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وهذه الجهة اقناعية (٣) **مسئله** مذهب ارسطاطاليس وأتباعه انها واحدة خلافا

(١) أقول انه ذكري موضع ان القائلين بالنفس يقولون بان مدرك الجزئيات غير مدرك الكلية وذلك افتراء على القائلين بالنفس والجهة معينة على ذلك ومذهبهم ان مدركهما شيء واحد هو النفس لكنها تدرك المحسوسات والجزئيات المحسوسة بالآلات وتدرك الكلية والجزئيات المفارقة بذاتها وليس البدن بانقراده مدركا لشيء منهما وما دام كلامه في هذه الجهة خبطا لا فائدة فيه ولا هو بوارده على أحد من العقلاء

(٢) أقول جهتهم على ان النفوس البشرية متحدة بالنوع ان الحد الواحد يشتملها وهذا كاف وأما ان كل مركب جسم فان أرادوا به التركيب العقلي فليس كذلك فان المركب من الجنس والفصل لا يكون جسما كما ذكره وان أرادوا به التركيب من الجواهر فحق لان المركب من الجواهر لا يكون جسما بسيطا كالعناصر أو مركبا كالعادن والنبات والحيوان والمركب من الاعراض كالخليفة المركبة من اللون والشكل أيضا لا تكون جسما

(٣) أقول هذه الجهة مما أورده أبو البركات وغيره من المتقدمين أيضا من ذهب اليه وهي ضعيفة لان

يشملون ذلك هذه الآية على أن المقصود من هذه المقالة تمصيل الاسلام وخروج على رضى الله عنه ما كان المقصود منها تمصيل الاسلام بدليل اننا بينا ان الاسلام عبارة عن الاقرار الدال على الاهتقاد ظاهرا وقد كان هذا حاصل افهيم ولا يجوز ان يكون المراد من جاء بعده على لانهم عندنا على الخطأ وعند الشيعة على الكفر ولما بطلت الانقسام ثبت أن المراد منه أحد أولئك الثلاثة أعني أبا بكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم ثم انه تعالى أوجب طاعته حيث قال فان تطيعوا يؤتيكم الله أجورا حسنا وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا أليما واذا وجبت طاعة واحد من

هؤلاء الثلاثة وجبت  
طلعة الكل لانه لا قائل  
بالفرق فهو هذه الآية تدل  
على وجوب امامة هؤلاء  
الثلاثة والجهة الثانية من  
القرآن قوله تعالى وعدا الله  
الذين آمنوا منكم وعملوا  
الصالحات ليستخلفنهم في  
الارض كما استخلف الذين  
من قبلهم وليكن لهم  
دينهم الذي ارتضى لهم  
وليدخلنهم من بعد خوفهم  
أصواته الاستدلال قوله  
تعالى وعدا الله الذين آمنوا  
منكم هذا خطاب مشافهة  
لجماعة من الحاضرين  
في زمن حياة الرسول صلى  
الله عليه وسلم لم يبايعال  
الخليفة اليهم ولا يمكن حمله  
على علي والحسن والحسين  
رضي الله عنهم لانهم عند  
الشبهة ما كانوا متمكنين  
من اظهاري دينهم وما زال

لا فلاطون ومن قبله هذه القائلين بالحدوث بانهم لو كانت ازلية لمكانت اما ان تكون واحدة أو  
كثيرة فان كانت واحدة فعند التعلق بالابدان ان بقيت واحدة فكل ما علم واحد علم كل واحد  
وبالعكس هذا خلف أولا تبقى واحدة فقد انقسم وذلك محال لان الهويتين اللتين حصلتا بعد  
الانقسام ان كانتا حاصلتين قبل ذلك فقد كانت الكثرة حاصلة قبل حصولها هذا خلف وان قلنا انهما  
كانتا حاصلتين وقد حدثتا الآن فهما ان النفسان قد حدثتا الآن والنفس التي كانت موجودة  
قبل قد عدمت واما ان كانت كثيرة فلا بد من الامتياز بامر وهو اما الانبياء اولوازمها وهما  
محال لان النفوس البشرية متعددة بالنوع وان لم تعد كلها بالنوع فلا أقل من أن يحصل من كل  
نوع شخصان واما العوارض فهو محال لان الاختلاف بالعوارض انما يتحقق عند تغاير المادة وقبل  
البدن للمادة فلا يتحقق الاختلاف بالعوارض الاعتراض لانسلم أنه يوجد نفسان من نوع واحد  
وبيانه مأمر سلمنا لكن لم قلنا ان الامتياز لا بد وان يكون رائدا وبيانه مأمر سلمنا لكن لم لا يجوز ان  
يكون الاختلاف بالعوارض قوله قبل هذا البدن للمادة قلنا لانسلم فلم لا يجوز ان تكون قبل تعلقها  
بهذا البدن متعلقة ببدن آخر فانقلب من هنا الى هذا على سبيل التناسخ (١) هو مسئله في القائلين  
بحدوث النفس اتفقوا في فساد التناسخ لوجوه أحدها اننا قد دللنا على حدوث النفس فيكون  
حدوثها عن مبدأ ما القديم موقوف على حدوث شرط والا لم يكن حدوثها الآن أولى من حدوثها  
قبل ذلك وذلك الشرط ليس الاحداث البدن فاذن حدوث الاستعداد البدني حلة ايضا فان  
النفس عن مبدئها القديم فالبدن الحادث الذي يتعلق به نفس على سبيل التناسخ لا بد وان يستعد  
لقبول نفس أخرى ابتداء فيجتمع النفسان على بدن واحد وهو محال لان كل واحد يجد ذاته شيئا  
واحد الا شيئين الاعتراض هذه الجهة مبنية على حدوث النفس ودليلكم في حدوث النفس مبني  
على فساد التناسخ على ملاح الحال فيه فيكون دورا سلمنا انه لا دور لكن لم لا يجوز ان يقال  
النفوس مختلفة بالمهابة والبدن المستعد لواحد منها لا يكون مستعدا لغيره سلمنا التساوي لكن  
لا بد من التباين في الهوية ومابه التباين غير مشترك فيه فلم يلزم من كون البدن المخصوص  
مستعدا للنفس الموصوف بهذه الخصوصية كونه مستعدا للنفس الأخرى سلمنا حصول المساواة  
فلم لا يجوز تعلق النفس بالبدن قوله لان كل واحد يجد نفسه شيئا واحدا قلنا الذي يدرك من نفسي  
هو نفسي وكل نفس يجد نفسها واحدة لا غير فلم يلزم محذور (٢) وثانيها لو كانت هويتنا

المزومات وان اختلفت ليست هي النفس وحده بل النفس والعوارض المختلفة ولما كانت النفوس  
مشهولة على حد واحد كانت متعددة بالنوع ومختلفة بالعوارض التي ذكرنا والتي لم تذكر ومجموع  
النفس مع العوارض اذا كان مختلفا لا يلزم منه أن يكون كل جزء ايضا مختلفا فهذه الجهة مخالطة  
لاقناعية

(١) أقول الاعتراض على هذه الجهة بعد تسليم كون النفوس متعددة بالنوع غير وارد لامتناع تعلقها  
بالامور المختلفة كالمواد وغيرها من حيث هي متعددة بالنوع وامتناع تعلق الامور المختلفة بها وهي  
متساوية في ذاتها من غير أولوية وترجح في البعض دون البعض وحيث يتنوع تنوعها أصلا فاذن هذه  
الجهة قطعية من غير احتياج الى ابطال التناسخ

(٢) أقول الدور غير لازم على بيانه واختلاف النفوس بالمهابة باطل لما روي التباين في الهوية انما  
يحصل من جهة اليعين واذا كان البدن مستعدا للنفس المستندخ والنفس الحادث تغايرا ولن لم  
يكن مستعدا لها باطل التناسخ وتعلق نفسيين ببدن يوجب اختلاف أحواله بان يحصل التماثل بالان

موجودة قبل بدني في بدن آخر لئلا تكون كذا الحال والاعتراض لم لا يجوز أن يكون قد كذا أحوال كل بدن وقوف على التعلق بذلك البدن وثالثها أنه لو صح التناسخ لكان إما أن يكون واجباً فيلزم أن يكون عدد الهالكين مثل عدد المحدثين أو جازراً وهو محال لأنه يلزم بقاء النفس معطلة فيهما بين التولية بين وضع هذه الجهة لا يخفى (١) **مسألة** اتفقت الفلاسفة على امتناع عدم الأرواح واحتجوا بان عدم لو صح عليها لكان إمكان عدم مقدم لا محالة على العدم وذلك الامكان يستدعي محلاً ويجب أن يكون المحل باقياً عند ذلك العدم لأن القابل واجب الحصول عند المقبول والشئ لا يبقى عند عدمه فإذا كل ما يصح عليه العدم فله مادة فلو صح العدم على النفس لكانت مركبة من المادة والصورة لكان ذلك باطلاً لما بينا أنها ليست بحس ولا ناعاً على هذا التقدير إذا نظرنا إلى الجزء المادي لم يكن قابلاً للعدم والافتقار إلى مادة أخرى ولا محالة ينتهي إلى مادته فيكون ذلك الشئ غير قابل للفساد الاعتراض لا نسلم أن الامكان أمر ثبوتي وعلى هذا التقدير لا يستدعي محلاً وأيضاً فالنفس حادثة فكونها مسبقة بالامكان السابق لمالم يوجب كونها مادية فكذلك إذا كان فسادها سلمنا أنها وقبلت العدم لكانت مادية فلم لا يجوز قوله كل مادي جسم قلنا لا نسلم بل مذهبكم أن كل جسم مادي والموجبة الكلية لا تنهكس كنفسها وكيف وهي تحت جنس الجوهر فتكون مركبة قوله إذا نظرنا إلى الجزء المادي وجب أن يكون باقياً يجب أنه يجب بقاء مادة النفس لكان لا يلزم من بقاء مادة النفس بقاء النفس لأن المركب لا يبقى بقاء أحد أجزائه وتحقيقه أن المقصود من اثبات بقاء النفس اثبات سعادتها وشقاوتها وذلك غير حاصل على هذا التقدير لأنه على تقدير بقاء مادتها دون صورتها لا يمكن القطع ببقاء كمالها لا مكان توقف إمكان تلك الكمالات على حصول الجزء المادي الثابت (٢) **مسألة** النفس الناطقة مدركة للجزئيات عندنا خلافاً لارسطاطليس وأبي علي لئلا ن

مما كالنوم واليقظة والحركة والسكون وذلك محال بالبدنية

(١) أقول الدليل الثاني ليس بصحيح لأن التمسك كذا ما يكون محالاً وإذا اختلفت الآلات لم يكن بقاء التمسك كذا محالاً والدليل الثالث الذي يقتضي تساوي عدد الهالكين والمحدثين على تقدير التناسخ وجواز التعطيل على تقدير جواز جدي لان القائمين بالتناسخ يقولون التساوي وإن كان مستبعداً في الأوساط وأما الأخبار والأشعار الذين يقولون الدرجة القصوى فيجوزون التعطيل

(٢) أقول الفلاسفة يفرقون بين النفوس والأرواح فان النفوس عندهم جواهر بسيطة مجردة متعلقة بالابدان والأرواح أجسام مركبة من الأبخرة والادخنة المرتفعة من الدم المحتبس في العروق والعدم يمنع عندهم على النفس دون الأرواح ولا يلزم من احتياج القابل لعدم إلى المحل كونه مركباً من المادة والصورة اذ لو كان عرضاً يكون في محل ويكون إمكان عدمه في محل مع أنه لا يكون مركباً من مادة وصورة وبالحجة هذا الدليل يدل على جواز عدم الصورة والأعراض الجسمانية والنفسانية وما يترتب منها ومن غير ما وذلك لعدم أحد جزئيه وامتناع انعدام المادة البسيطة قوله في الاعتراض الامكان ليس ثبوتياً فلا يستدعي محلاً ليس بوارد لان هذا الامكان هو الاستعداد كما هو وهو عرض وجودي والامكان الجبري يمكن أن يصير جفياً كما يمكن أن تصير النطفة في الرحم جنباً وأما إمكان النفس فلا يستدعي محلاً غير ما بينها لأنه أمر يعقل عند نسبة ما بينها إلى الوجود وذلك غير مانع فيه وأما الامكان السابق فهو في بدن الجنين بمعنى أنه مستعد لأن يكون له مدبر

الخوف عنهم بل كانوا أبداً في التقية والخوف فوجب حل الآية على أبي بكر وعمر وعنه أن وعلى رضي الله عنهم لأن هؤلاء الأربعة كانوا عندنا متمكنين من اظهار دينهم وكان الخوف عنهم زمناً لجهة الثالثة قوله تعالى وسجنها الاتقي الذي يؤتى ماله يتزكى فنقول هذا الاتقي يجب أن يكون من أفضل الخلق بعد الرسول صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى إن أكرمكم عند الله أتقاكم وأجعت الأمة على أن الأفضل إما أبو بكر وإما على رضي الله عنهما ولا يمكن حل هذه الآية على أنه تعالى قال في صفة هذا الاتقي ومالا عند من نعمة تجزي وعلى رضي الله عنه ما كان كذلك لأن النبي



ههنا شياء محل الكل على الجزئي وذلك الشيء مدرك لهما والمدرک للكل هو النفس فالمدرک للجزئي هو النفس احبوا باننا اذا تخيلنا امر بعاجم حاجر بعين مبر يابن الخناحين فهذا الامتياز ليس في الخارج اذ ربما لا يكون ذلك موجودا في الخارج فهو اذا في الدهن فحل أحد الخناحين ان كان محل الثاني استعمال حصول الامتياز لان امتياز أحدهما عن الآخر ليس بالمادية ولا بلوازمها المشتركة بين الافراد لكن الامتياز حاصل فحل أحدهما غير محل الثاني وذلك لانه قل الا في الجسم أو الجسماني الجواب الادراك ليس نفس الانطباع على ما حققناه ولان عندكم الصور من طبيعة في الخيال ولا ادراك بل غايته أنه مشروط فلم لا يجوز أن يقال تلك الصورة من طبيعة في آلة جسمانية ثم النفس تطالعها وتدرکها (١) **مسئلة** اتفقت الفلاسفة على سعادة النفوس العالمة النقية عن الهيات البدنية بعد الموت واحبوا عليه بان اللذة ادراك الملائم والملائم لها ادراك المجردات والادراك حاصل بعد الموت فاللذة حاصلة هناك فيقال ان قلتم ان اللذة نفس الادراك وهو باطل لمصوّل الادراك دون اللذة وان قلتم الادراك سبب اللذة في الدليل عليه والاستقراء لا يفيد الا الظن والقياس على سائر الذات كذلك ايضا سلما لكان لا يلزم من حصول السبب حصول المنسب لاحتمال توقف تأثير المؤثر في ذلك الاثر على حضور شرط لم يحضر أو على زوال مانع لم يزل والله اعلم (٢)

بتصرف فيه فيصير كاملا وعند حصول هذا الاستعداد يفيض من المبدأ الاول نفس ناطقة مدبرة وهذا الاستعداد كان في الشرطية افضاض مدبر عليه وأما عند انقطاع هذا الاستعداد يصير البدن بحيث لا يكون مستعدا لقبول أثر المؤثر فتقطع علاقته عنه أما عدم هذا الاستعداد لا يقتضي عدم المدير لانه لم يكن حاملا لهذا الاستعداد بل هو متعلق الوجود ولا يلزم من كون الوجود والاستعداد شرطيا في الاضطرار كون عدمه شرطيا في التقابل ربما يكون شرطيا في الاضطرار وهو غير افناء وكون النفس تحت جنس الجوهر لا يقتضي كونها مادية لان الجنس ليس بمادة ولا العقل بصورة فانه ما محمولان عقليان والمادة والصورة جزآن للجسم وقولهم بعد تقدير كون الشيء من نفس مادية على ان عدمها محال لبقاء مادتها وقول المصنف ان بقاء المادة لا يوقت بقاء المركب الذي هو النفس فالجواب أنهم انما يكتفون ببقاء المادة لان مادة النفس تكون جوهرها فارقا بقاءها مع بقاء ما يحل فيه ويلزم بالدليل الذي ذكره في وجوب كون النفس مدركة لاثباتها ولباديتها كونه كذلك فيكون هو النفس والصورة التي فرضت كانت عرضا زائلا وكالاتها وعلمها بعبادتها وذلك لا يمكن أن يزول عنها

(١) أقول هذا الكلام مبني على ظنه بهم أنهم قالوا النفس لا تدرك الجزئيات وهم لا يقولون بذلك انما يقولون انها تدرك الجزئيات بالآلة وتدرك الكلمات بغير آلة وما أو رده من جانبهم دليل على كون ادراك الصورة بالآلة وما قال في جوابهم غير منافي لذلك بل المناقاة كانت في تصور لا غير على ان بعض الحكماء ومنهم الشيخ أبو البركات قالوا الصور الوصفية كالربع الممنوع وغيره لا يرسم في الخيال بل يرسم في النفس بشرط تصرف النفس في آلة تسمى بعمل الخيال ولا يلزم من ارتسام الشيء في ذي وضع صيرورته ذا وضع لكن يلزم عكسه أعني من ارتسام ذي الوضع فيما لا وضع له صيرورة ما لا وضع له ذا وضع

(٢) أقول أنهم ما قالوا ان اللذة نفس الادراك كما ذكرنا بل قالوا انها ادراك الملائم من حيث هو ملائم فان كل لذيل مدرك لا يكون لذبا كالملاوة في الفم الخلد وان أدرك لا يكون ملائما

صلى الله عليه وسلم ربه من أول صغره الى آخر عمره وتلك النعمة توجب المجازاة أما أبو بكر رضي الله عنه فقد كان لرسول الله صلى الله عليه وسلم في حقه نعمة الارشاد الى الدين الان هذه النعمة لا تحجز البتة ولما ثبت ان هذا الاتقي اما أبو بكر واما علي وثبت انه لا يمكن حمله على علي وجب حمله على أبي بكر رضي الله عنهما ثم انه تعالى وصفه بقوله الابتغاء وجه ربه الأعلى وسوف يرزى وسوف للاستقبال فهذه الآية تدل على ان أبا بكر أفضل الخلق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم ويدل قوله وسوف يرزى على انه تبقى تلك الصفة باقية في أبي بكر

**مسألة** اتفقت الفلاسفة على شقاوة النفوس الجاهلة وضعف جهتهم فيه منذ كور في كتبنا الحكيم  
وانفقوا على ان تلك الشقاوة مخجلة وان الشقاوة بسبب الهيات البدنية منقطعة وقد بينا ضعف  
قولهم في الفرق فهذا جمل اصول القول في المعاد النفساني ولتسكلم الآن في المعاد البدني (١)  
**مسألة** اعادة المعدوم عند اصحابنا جائزة خلافا للفلاسفة والكرامية وأبي الحسين البصري  
من المعتزلة لنا أنه بعد العدم ان كان متمتعاً بالماهية أو شيء من لوازمها وجب امتناع مثله وان  
كان لا مرغبر لازم فعند زوال ذلك العارض يزول ذلك الامتناع لا يقال الحكم عليه بأنه متمنع لذاته  
أو غيره لا يصح لان الحكم على الشيء يستدعي امتياز المحكوم عن غيره والامتنياز يستدعي الثبوت  
وهو منافي للعدم لاننا نقول الحكم عليه بأنه لا يصح الحكم عليه بحكم فيكون منافي (٢)  
واحتج المخالف بأمور أحدها أن الشيء بعد عدمه نفي محض ولم يبق هو بته أصلاً فلا يصح الحكم عليه  
بصفة العود لان المحكوم عليه متميز عن غيره والتميز ثابت وثانيها أنه بقاء قدر الوقوع لا يتميز عن  
مثله وما يفيض الى أن لا يتميز عن مثله كان باطلاً وثالثها أنه لو أعيد لا بعد وقته الاول معه يلزم أن يكون  
مبتدأ مع أنه معاد وذلك تناقض والجواب عن الاول ان قولك أنه لا يصح الحكم عليه متناقض كما  
تقدم وعن الثاني أنه لا يتميز عن مثله في علمنا وذلك مما لا مضرة فيه اما في نفسه فلم وعن الثالث أنه

لا يكون له هذا كالفناء المشتبه عند السبعان وكل مدرك به هذه الصفة لا بد وان يكون  
العدم مطرداً من عكس حاصل المساواة واذا قالوا نحن مانر يد بالآلة الالهية لا هذا المعنى لم يرد عليه كلام الا  
ما يراد بالنقض وهم معترفون بان مع حضور الشرط ووجود المانع لا يحصل المسبب من السبب  
اما هنا لا سبب ولا مسبب بل حدود محدودا اذا كانت ماهية الآلة هي هذا المعنى فهي تكون حاصلة  
عند حصوله وعندهم لا يدرك كل من المبدأ الاول قادراً كه أتم الذات والعارفون معترفون به  
فان لم يحصل الآلة كان آمالاً لا الادراك لم يحصل الحقيقة أو حصل والصوارف عن ذلك معها  
حاصلة

(١) أقول انهم قالوا الملكات تنقسم الى مالات تكون الآلات البدنية شرطاً في حصولها كالامور  
المتعلقة بالشهوة والغضب والنفوس الجاهلة عارية عن الكمالات التي تكون من جنس الملكات الاولى  
واذا انقطع منها التعلق بالابدان بقيت على الجهل وانما أدركت فوات كمالها الذي كانت الشواغل  
البدنية مانعة عنه فصارت معذبة بتلك الحالة واما عارية عن الكمالات الآلية فربما تزول ملكاتها  
الرديئة بزوال أسبابها البدنية فيزول تعذيبها وهذا القدر كاف في الفرق

(٢) أقول القول بالاعادة لا يصح الامع القول بان المعدوم شيء ثابت حتى يزول عنه العدم والوجود  
مرة أخرى وقد تبين فيما مر ان الحكم بالوجوب والامكان والامتناع أحكام عقلية على متصورات ذهنية  
فان الحكم بامتناع وجود شيء لاله ليس على شيء ثابت في الخارج وقوله الشيء بعد العدم  
ان كان متمتعاً بالماهية أو شيء من لوازمها وجب امتناع مثله فالجواب عنه الشيء بعد العدم متمنع الوجود  
المقيد بعد العدم وذلك الامتناع ليس لما هيته والامر يزول عن ماهية بل هو لازم للماهية الموصوفة  
بالعدم بعد الوجود وقوله الحكم على المتمنع بأنه لا يصح الحكم عليه بحكم عليه فيكون منافي مقدم  
جوابه وهو ان الحكم على ما يتمنع وجوده يتمنع من حيث كونه متمنعاً وممكن من حيث كونه متصوراً  
من جهة الامتناع وليس بينهما تناقض لاختلاف الموضوعين

رضي الله عنه الى الزمان  
المستقبل ولو كان مبطلاً  
في الامامة لما كان أفضل  
الخلق ولما دلت الآية على  
الافضلانية وجب القطع  
بصفة امامته وأما الاخبار  
فكثيرة أحدها قوله صلى  
الله عليه وسلم اقتدوا  
بالدين من بعدى أبي بكر  
وعمر أوجب الاقتداء بهما  
في الفتوى ومن جملة  
ما اقتباه كونهما امامين  
فوجب الاقتداء بهما في  
هذه الفتوى وذلك يوجب  
امامتهما وانها قوله صلى  
الله عليه وسلم الخلفاء بعدى  
ثلاثون سنة ثم نصير ملكاً  
عضوياً وذلك تنصيص  
على أنهم كانوا من الخلفاء  
الحقين لامن الملوك الظالمين  
وثالثها قوله صلى الله عليه  
وسلم في أبي بكر وعمر

أما يكون مبتدأ لو وجد مع الوجود المبتدأ لذلك الوقت (١) (مسئلة) أجمع المسلمون على  
 المعاد بمعنى جمع الاجزاء بعد تفرقها خلافاً للاسفة لما أنه في نفسه ممكن والصادق أخبر عنه  
 فوجب القول به وإنما قلنا انه ممكن لان الامكان انما ثبت بالنظر الى القابل أو الفاعل وهما  
 حاصلان أما بالنظر الى القابل فلان قبول الجسم الاعراض الفاعلية أمر ثبت له لذاته وبما لذاته  
 كان حاصلًا أبداً فذلك القبول حاصل أبداً وأما بالنظر الى الفاعل فلانه تعالى بدأ بعين جزءه كل  
 شخص ليكونه عالماً بالجزئيات وقادر على جمعها وخلق الحياة فيها لكونه قادر على كل الممكنات  
 وإذا كان كذلك كانت الاعادة ممكنة وإنما قلنا ان الصادق أخبر عنه لان الانبياء عليهم الصلاة  
 والسلام أجمعوا على القول به وإذا ثبت المقدستان ظهر المطلوب فان قيل أما الكلام في الامكان فبني  
 على أصول تقدم القول فيها وعليها فلا نعيدها سلمنا لكان ان الصادق أخبر عنه قوله الانبياء  
 أجمعوا عليه فلاننا لنسلم فان سائر الانبياء لم يقولوا الا بالمعاد والروحاني فاما محمد عليه الصلاة والسلام  
 فقد جاء في شرعه ما يدل على المعاد الجسماني ولكنك قد علمت أن دلالة الالفاظ ليست قطعية بل  
 ظنية وأيضاً فكما جاء بالمعاد البدني فقد جاء القول بالتشبيه في القرآن والتوراة وإذا جاز المصير إلى  
 تأويل الجسماني بالروحاني في باب التشبيه فلم لا يجوز مشله في هذا الباب (٢) سلمنا أن دليلك

رضي الله عنهم مما سببه  
 كقول أهل الجنة ورو  
 كانوا عاصين للامامة لما  
 كان هذا الحكم لا تقاها  
 وكذلك الخبر الدال على  
 بشارة العشرة المبشرة يدل  
 على صحة امامة الثلاثة وأما  
 الاجماع فمن وجوه أحدها  
 ان الناس أجمعوا على ان  
 الامام بعد رسول الله صلى  
 الله عليه وسلم اما أبو بكر  
 واما العباس واما علي  
 رضي الله عنهم ثم رأينا ان  
 العباس وعلياً ما نازعا أبداً  
 بكر في الامامة فترك هذه  
 المنازعة اما أن يكون  
 لمجرد ما من المنازعة أو  
 مع التسوية عليهم والاول  
 باطل لما بينا ان أسباب  
 القدرة كانت مجتمعة في  
 علي رضي الله عنه ومفقودة  
 في حق أبي بكر رضي الله عنه

(١) أقول تلخيص الجهة الاولى ان الشيء بعد عدمه في محض واعادته تكون بوجود عينه التي  
 هو المبتدأ بعينه في الحقيقة وتخلل النبي بين الشيء الواحد في مفعول وقوله القول بأنه لا يصح الحكم  
 عليه متناقض قد مر فساده وتلخيص الجهة الثانية ان المعاد مثل المبتدأ واحد في الخارج سواء  
 علمناهما واحداً أو لم نعلم ولا فرق بينهما ما غير ما يتوهم من معاملا حقيقة له في الخارج وتلخيص الجهة  
 الثالثة ان الشيء الواحد لا يمكن أن يتغير الا بتغير عارض له لان الثابت غير الزائل فلو كان المعاد هو  
 المبتدأ بعينه وجب أن تكون نسبته الى زمانه تلك النسبة الاولى نفسها وهذا ضعيف لان الثاني  
 تتغير نسبته الى أزمنة بقاءه ولا يصير هو غير ما يتغير تلك النسبة وقياس بعض نقاة المتكلمين من  
 المحدثين اعادة المعلوم على التذكير بان قال التصور بعد زواله وعوده في الذكر يكون واحداً وذلك باطل  
 لان التذكير لا يتصور الا مع بقاء المتذكّر في الذهن وتخلل العدم بين الالتفات الاول اليه والالتفات  
 الثاني وهو نال يمكن أن يكون شيئاً باقياً أصلاً

(٢) أقول قد أجمع المسلمون على المعاد البدني بعد اختلافهم في معنى المعاد فقال القائلون بإمكان  
 اعادة المعلوم ان الله تعالى بعد عدم المكافين ثم يعيدهم وقال القائلون بامتناعه ان الله تعالى يفرق  
 أجواء أبدانهم الاصلية ثم يوافق بينها ويخلق فيها الحياة وأما الانبياء المتقدمون على محمد صلى الله  
 عليه وسلم فالظاهر من كلام أمته ان موسى عليه السلام لم يذكر المعاد البدني ولا نزل عليه في التوراة  
 ولكن جاء ذلك في كتب الانبياء الذين جاؤا بعده كزقيل وشعيا عليهم السلام ولذلك أقر اليه وديبه  
 وأما في الانجيل فقد ذكر ان الاخبار يكونون كالملائكة وتكون لهم الحياة الابدية والسعادة  
 العظيمة والظاهر ان المذكور فيه المعاد الروحاني وأما القرآن فقد جاء فيه كلاماً الروحاني في مثل  
 قوله عز من قائل • فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين • ولذين أحسنوا الحسنى وزيادة •  
 ورضوان من الله أكبر • وأما الجسماني فقد جاء أكثر من أن يعدوا أكثر مما لا يقبل التأويل  
 مثل قوله عز من قائل • قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحيي الذي أنشأها أول مرة • فإذا هم  
 من الاجداث الى ربهم ينسلون • وسيعلمون من بعدنا قل الذي فطركم أول مرة • وانظر الى  
 العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحماً • يحسب الانسان أن لن نجعل عظامه بلى قادرين على أن

بدل على قولك ولكنه معارض بأمر أحدها أن العالم أبدى فالقول بالخشوع حال وثانيها أن الجنة والنار إما أن تكونا في هذا العالم أو في عالم آخر أما في هذا العالم فإما أن تكون في عالم الافلاك أو في عالم العناصر والاول محال لان الاجرام الفلكية لا تقبل الحرق ولا يخالطها شيء من الفاسدات والثاني وهو محض التنازع أما في عالم آخر فمحال لان الفلك بسبط على ملاح فشكاه الحركة فلو فرض عالم آخر لكان كره يفرض بين العالمين خلاء وهو محال وثالثها وهو ان انسانا اذا أكله انسان آخر حتى صار جزء بدن أحدهما جزء بدن الآخر فليس بان يعاد جزءا في أحدهما أولى من أن يعاد جزءا لبدن آخر وجعله جزءا لبدنه محال فلم يبق إلا أن يعاد واحد منهما ورابعها أن المقصود من البعثة إما الأيلام أو دفع الالم أو الألاذ والاول لا يصح أن يكون مقصود الحكيم والثاني باطل أيضا فإنه يكفي فيه البقاء على العدم فبقي الثالث لكن ما يتخيل لذه في هذا العالم فهو في الحقيقة ليس بلذة بل كل ذلك خلاء من الالم أو انتقال من ألم الى ألم آخر انما اللذة بالحقيقة هي اللذة الروحانية وإذا كان كذلك كان رد النفس الى البدن عبثا والجواب أنه ثبت بالتواتر أنه عليه الصلاة والسلام كان ثبت المعاد البدني وذلك لا يقبل التأويل أما المعارضة الاولى فالجواب عنها تقدم وعن الثانية ان الخلاء جائز وعن الثالثة ان الجزء الاصل لأحدهما فاضل للآخر فرده الى الاول أولى وعن الرابعة ما تقدم في باب الاعتراض من اثبات اللذة الحسية (١) (تنبيه) المعاد به في جمع الاجزاء لا يتم الامع القول باعادة المعدم لما مر ان هوية الشخص ليس بمجرد الجسم بل لا بد فيها من الاعراض وهي قد هدمت عند التفرق فلولا يمكن اعادة المعدم لامتنتع اعادته من حيث انه هو (٢) (مسئلة) لم يثبت بدليل قاطع ان الله تعالى بعدم الاجزاء ثم يعيدها واحتج القاطعون عليه بآيات أحدها قوله تعالى هو الاول والاخر وانما كان اولا لانه كان موجودا قبل وجودها فكذلك انما يكون آخر لو كان موجودا بعد وجودها وثانيها قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه

نسوي بنانه • اذا كنا عظاما متفجرة • وقالوا الماودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذي أنطق كل شيء • كلما نفخت جلودهم بدلانهم جلودا غيرها • يوم تشقى الارض عنهم سرا حذلك حشر علينا يسيره • ألا يعلم اذ ذبحتم ما في القبور الى غير ذلك مما لا يمكن أن يحصى أما القياس على التشبيه فغير صحيح لان التشبيه محال للدليل العقلي الدال على امتناعه فوجب فيه الرجوع الى التأويل وأما المعاد البدني فلم يتم دليل من عقل يدل على امتناعه فوجب اجراء النصوص الواردة فيه على مقتضى ظواهرها

(١) أقول القول بان العالم أبدى لا يناقض القول بخشع الاجساد لان العالم ما سوى الله تعالى وليس عدم ما سوى الله شرط في القول بالخشع قوله الجنة والنار يكون في هذا العالم أو في عالم آخر يقال له ليس أحد واقفا على جميع أجزاء هذا العالم حتى اذا لم يجد فيه النار والجنة حكم أنه في موضع آخر والحق اننا لنعلم مكانها وما يمكن أن يستدل على موضع الجنة بقوله تعالى عندها جنة المأوى يعني عند سدرة المنتهى وأما المقصود من البعث فعند أهل السنة ليس أفعال الله تعالى بفرض وعند المعتزلة البعث واجب على الله تعالى ليجزى المكلفين وليس التعليل بالالم واللذة مجعها عند أحد

(٢) أقول عندهم هوية الشخص ليس الا الاجزاء التي لا تنعدم ولا تصير أجزاء لغير تلك البنية أما الاعراض فليست بمعتبرة في الهوية لانها عند الساعة لا تبقى زمانين وهوية الشخص باقية وعند المعتزلة غير معتبرة

فثبت انها آثار حركتها المنازعة مع القدرة عليها فان كانت الامامة حقاً لهما كان ترك المنازعة مع القدرة خطأ عظيماً وذلك يوجب القدح في امامتهما وان كانت الامامة ليست حقاً لهما وجب أن تكون حقاً للابن بكره رضي الله عنه والابطال الاجماع على ان أحدهما لاه الثلاثة هو الامام الثاني لو كانت الامامة حقاً على رضي الله عنه بسبب النص الجلي مع ان الامامة دونه عنها كانت هذه الامامة شراً أخرجت للناس لكن هذا اللازم باطل أقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس فان قالوا قوله كنتم خير امة اخرجت للناس يدل على انهم كانوا وما بقوا على هذه

والهلاك هو الفناء وثالثها قوله تعالى كما بدأنا أول خلق نعيده بين ان الاعادة كالايتداء وكان الابتداء عن العدم فوجب أن تكون الاعادة أيضا عن العدم والجواب عن الاول لم لا يجوز أن يقال هو الاول والآ خر بحسب الاستحقاق لا بحسب الزمان وعن الثاني لان سلم ان الهالك هو المعدوم بل هو الذي خرج عن حد الانتفاع والاجسام بعد تفرقتها تصير كذلك سلمنا أنه المعدوم لكن الآية على هذا التقدير لا يمكن اجراؤها على ظاهرها لان وصفها بكونها هالك يقتضي أن تكون معدومة في الحال وهو بالاتفاق باطل فوجب تأويلها فانهم حملوها على ان ما لها الى الهلاك ونحن حملناها على أنها قابلة للهلاك فلم يكن تأويلكم أولى من تأويلنا وعن الثالث أن تشبيه الشيء بغيره لا يقتضي مشابهتهما في كل الأمور (١) **مسئلة** سائر السمعيات من عذاب القبر والصراط والميزان وانطاق الجوارح وتطير الكتب وأحوال أهل الجنة والنار فهمي في أنفسها ممكنة والله تعالى عالم بالكل وكان خبر الصادق عنهما مفيد للعلم بوجوبها وصحتها (٢) **مسئلة** وعيد الكبائر منقطع عندنا خلافا لله عزلة لنقله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ولا بد للجمع بين العمومين فاما أن يقال صاحب الكبيرة يدخل الجنة بإيمانه ثم يدخل النار وهو باطل بالاتفاق أولا يدخل أحدهما وهو باطل أيضا أو يدخل النار بكبيرته ثم يدخل الجنة بإيمانه وهو الحق وأيضا قوله من يعمل صالحا من ذكرا أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة دليل ثان ان الخصم معترف بان المؤمن استحق الثواب بإيمانه فاذا فعل الكبيرة فلا استحقاق الاول اما أن يبقى أولا يبقى فان بقي وجب اتصال الثواب ولا طريق اليه الا بنقله من النار الى الجنة وان لم يبقى فهو محال لوجود أحد هاتين ليس انتفاء الباقي لطريان الحادث أولى من اندفاع الحادث لوجود الباقي والثاني وهو انه لو كانا ضدين كان طريان الاستحقاق الطارئ مشروطا بزوال الاستحقاق السابق فلو كان زواله لاجل طريان هذا الحادث لزم الدور (٣) الثالث وهو أنه اذا استحق عشرة أجزاء من الثواب وفعل معصية استحق بها خمسة أجزاء من العقاب فليس انتفاء استحقاق احدي الخمسة تبين أولى من انتفاء استحقاق الخمسة الاخرى لان اجزاء الثواب لما كانت متساوية كانت استحقاقاتها متساوية أيضا فالما أن ينتفي مجموع العشرة فهو ظلم أولا ينتفي شيء منها وهو المطلوب (٤) الرابع اذا استحق عشرة أجزاء من الثواب ثم فعل ما يستحق عشرة أجزاء

الصفة قلنا نعمه على كان التامة ويدل عليه انه تعالى قال في عقبه تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر فلو كان قوله كنتم بغيره أنهم كانوا كذلك ثم لم يبقوا عليه لكان قوله تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر من المنكر ناقضا ولو حملناه على كان الناقصة كان المعنى كنتم كذلك في علم الله أو في اللوح المحفوظ الثالث ثبت بالاحاديث الصحيحة أنه صلى الله عليه وسلم استخلفه في مرض موته في الصلاة فنقول حصلت تلك الخللة وهاهنا عنها فوجب بقاء تلك الخللة عليه واذا ثبت وجوب كونه اماما في الصلاة ثبت وجوب كونه اماما في سائر الاشياء لانه لا قائل بالفرق

(١) أقول الوصف بكون الشيء هالكا يقتضي أن يكون معدوما في الحال ليس بصحيح لان الحال والاستقبال يشتركان في اسم الفاعل كما في الفعل المضارع لحمله على الاستقبال لا يحتاج الى تأويل وأما الاول والآخرون كان بحسب الزمان فلا يصح في الآخرون على تقدير الافناء اذا أعاد الخلق أسكنهم الجنة والنار لا يفنيهم بعد ذلك فلا يكون آخرا مطلقا كما كان أولا فاذا نزل فيه من تأويل الا اذا حمل الاول على كونه مبدأ لكل شيء والآ خر على كونه غاية كل شيء

(٢) أقول ليس في هذه المسئلة موضع بحث

(٣) أقول هذا الشكال على توارده جميع الاضواء وما هو الجواب هناك فهو الجواب ههنا والتحقيق ان الاستحقاق ليس بجوهر فهو عرض ولا يبقى زمانين عند أهل السنة وأيضا عندهم ليس الثواب والعقاب بالاستحقاق واما عند المعتزلة فالطارئ أولى بالبقاء لانه أقوى اذ هو مقارن لمؤثره الذي يوجد به والسابق وان كان موجودا لكان لا يبقى معه مؤثره فاذا نزل الطارئ يبقى السابق ويبقى وهذا على تقدير الفعل بالاحباط اذ يبقى منه ما هو مقابل له ثم يبقى وهذا على تقدير القول بالموازنة

(٤) أقول الاستحقاق غير ثابت حتى يتميز احدي الخمستين عن الاخرى وهذا مثل ما يكون



من العقاب فالطاري اما ان يصطد الاول ولا يخط كما هو قول أبي علي أو يخط ويخط كما هو قول أبي هاشم في الموازنة والاول باطل لانه يصير فعل الطاعة السالفة لغوا محضاً لا يظهر له أثر في جلب نفع ولا دفع ضرر وهو باطل لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره والثاني باطل لان سبب زوال الاستحقاق الاول حدوث الاستحقاق الثاني فاذا ما لم يوجد الاستحقاق الثاني لا يزول الاول واذا وجد الاستحقاق الثاني وزال به الاول استحقال أن يزول هذا الاستحقاق الثاني لانه ليس له مزيل فيصير هو القسم الاول الذي كان مذهب الابي علي وقد أبطلناه بقي أن يقال كل واحد من الاستحقاقين يزول بالأخر فممة ولكن هذا محال لان علة عدم كل واحد منهما وجود الآخر فلو عدم فممة توجد فممة لكن العلة موجودة حال حدوث المعامل فمما موجودان حال كونهما معاً ومين هذا خلف فهذه وجوه دالة في فساد قولهم في المحابطة ومتى ثبت ذلك ثبت انقطاع العقاب (١) دليل ثالث قوله تعالى ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وكذا قوله تعالى وان ربك لدومغفرة للناس على ظلمهم وكلمة على المحال يقال رأيت الامير على أكله أي حال أكله فالآية تقتضي حصول المغفرة حال اشتغال العبد بالظلم وهو يدل على حصول المغفرة قبل التوبة دليل رابع أجمع المسلمون على كونه تعالى عفووا والعفو لا يفتق الا عند اسقاط العذاب المستحق وعند انهم ترك العقاب على الصغيرة قبل التوبة وعلى الكبيرة بعدها واجبة لا يبقى للمعصية الاسقاط العقاب على الكبيرة قبل التوبة احتج انهم بقوله تعالى ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالد فيها وبقوله وان الفجار في حميم والجواب من بين في أصوله الفقه ان صيغ العموم ليست قاطعة في الاستغراق بل ظاهرة محتملة للمخصوص واذا كان كذلك لم يمكن التمسك بها والقطع على الوعيد وأيضاً فهو معارض بآيات الوعد ولا طريق الى التوفيق الا ما ذكرنا (٢) ﴿مسألة﴾ أجمعوا على أن وعيد الكافر المعاند دائم اما الكافر الذي بالغ في الاجتهاد ولم يصل الى المطالب فقد زعم الجاحظ والغنزي أنه معذور لقوله تعالى ما جعل عليكم لاحد على غريم عشرة دنانير فادى الغريم خمسة فليس له أن يقول أي الخمسين أديت لان الخمسين ليستا بمائتين بخلاف انه اذا كان لواحد عند آخر خمسة ان وجوديهما فطالب احدهما فله أن يقول أيهما تريد أن أسلمها إليك وذلك ليكون عني ما موجود

(١) أقول لابي علي أن يقول الحكم في الثواب والعلة باللاخبر فان الكافر المعاصي ان أسلم ومات فلا سلام يجب ما قبله وان كان مؤمناً وأطاع ثم ارتد ومات انجبت خيرا له وصارت لغوا بالاتفاق واما في الموازنة فلا يهاشم أن يقول الطاعات والمعاصي مثبتة في جرائد الكرام الكاتبين واذا كان كذلك فالطاعات تبطل استحقاق المعاصي والمعاصي تبطل استحقاق الطاعات ولا يلزم الدور

(٢) أقول لفظة على تفيد معنى مع كافي قول الشاعر  
على اني راض بان أحمل الهوى \* وأخلص منه لاعلى ولا ليا

واحتج المخالف بوجوده  
أحدهما قوله تعالى انما  
وليكم الله ورسوله والذين  
آمَنوا الآية فهذه الآية  
تدل على امامة شخص  
بعينه واذا ثبت ذلك وجب  
أن يكون ذلك الامام عليا  
رضي الله عنه بيان الاول  
ان الولي اما الناصر واما  
المتصرف ويجب قصره  
عليه ما نقله لالا لشرائه  
والجواز لا يجوز زعمه على  
الناصر لان النصرة عامة  
لقوله تعالى والمؤمنين  
والمؤمنات بعضهم اولياء  
بعض والولاية المذكورة  
في الآية خاصة ببعض  
المؤمنين لان كلمة انما تفيد  
الحصر واذا بطل حمل الولي  
على الناصر وجب حمله  
على المتصرف في جميع  
الامة المخاطبة بقوله تعالى

وان ربك لدومغفرة للناس على ظلمهم يعني مع ظلمهم واسقاط العقاب عن صاحب الصغيرة قبل التوبة وعن صاحب الكبيرة بعد التوبة ليس بواجب في نفس الامر انما صار واجبا لان الله تعالى وعده بذلك وعده بذلك وفأزه بما وعده هو المغفرة وهو العفو ونفس قبول التوبة هو العفو بعينه والتوفيق بين بعض الآيات ممكن أمانين الحكم بخلود القاتل في النار وبين الحكم بخلود المؤمن في الجنة اذا كان القاتل مؤمناً مشكلاً ولا خلاص منه الا بالتأويل وهو ما يجعل القاتل ممن لا يؤمن أو باخراج المؤمن عن كونه مؤمناً بسبب القتل أو حل الخلود على الزمان الطويل

في الدين من حرج والباقيون لهم وادعوا فيه من الاجماع وبالله التوفيق (١)  
 (القسم الثالث في الائمة والاحكام)

(مسألة) لا نزاع في ان الايمان في اصل اللغة عبارة عن التصديق وفي الشرع عبارة عن تصديق الرسول بكل ما علم بالضرورة بحججه به خلافا للمعتزلة فانهم جعلوا اسم الطاعات والسعادات فانهم قالوا انه اسم للتصديق بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالاركان (٢) لئلا يفسد هذه الطاعات لو كانت جزأ من مسمى الايمان شرعا لكان تقييد الايمان بالطاعة تسكريا وبالمعصية نقصا لكونه باطل بقوله تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وقوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات واحتج الختم بأمور أحدها ان فعل الواجبات هو الدين بقوله تعالى وما أمر إلا ليعبدوا الله الى قوله فذلك دين القيمة فقوله تعالى وذلك يرجع الى كل ما تقدم فكان كل ما تقدم هو الدين والدين هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام والاسلام هو الايمان اذ لو كان غيره لما كان مقبولا من ابتغاء لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه ولما كان الايمان مقبولا علمنا انه الاسلام واذا ثبت ذلك لزم ان فعل الواجبات هو الايمان وثانيها ان قاطع الطريق يجرى يوم القيامة والمؤمن لا يجرى يوم القيامة فالقاطع غير مؤمن امان قاطع الطريق يجرى فلان الله تعالى يدخله النار يوم القيامة لقوله تعالى في صفتهم ولهم عذاب النار وكل من أدخل النار فقد أجرى لقوله تعالى ربنا انك من تدخل النار فقد أخرجنا من غيرك واما قلنا بان المؤمن لا يجرى لقوله تعالى يوم لا يجرى الله النبي والذين آمنوا معه وثالثها لو كان الايمان في عرف الشرع عبارة عن التصديق لكان كل من صدق الله تعالى أو اجبت والطاعات مؤمنا ورابعها قوله تعالى وما كان الله ليضيق ايمانكم أي صلاتكم والجواب عن الاولين اننا نحمل ذلك على كمال الايمان ضرورة التوفيق بين الادلة وعن الثالث باننا نخصه ببعض التصديقات والخصيص أهون من التغير وعن الرابع اننا نحمله على الايمان بملك الصلاة لا على نفس الصلاة (٣) (تنبية) صاحب

الاجماع ان الله ورسوله ولا معنى للامانة الا التصرف في جميع الامور فثبت دلالة هذه الآية على امامة شخص معين وكل من قال بها قال انه علي بن أبي طالب رضي الله عنه لأن احدا من الائمة لم يقل ان هذه الآية تدل على امامه أي بكر والعباس رضي الله عنهما الثاني انه صلى الله عليه وسلم قال ائتت اوليكم من انفسكم قالوا نعم قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه وجه الاستدلال انه مخرج بالغة اولي ثم ذكر حجتها الاولى وهو لفظ محتمل الاشياء ذكر الاولى يصلح تفسيره وجب حله عليه دفعا للاجماع حيث يندبصر تقديره من كنت اولي به في الحكم والقضية من

(١) أقول المبالغ في الاجتهاد امان يصير واصلا أو يبق ناظرا وكلاهما ناجيان ومحال أن يؤدي الاجتهاد الى الكفر فالكفر اما قلة الدليل للكفر واما جاهل جهل لا مركبا وكلاهما مقصران في الاجتهاد ولذلك حكوا بوقوعهم في العذاب وقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج خطاب الى أهل الدين لا الى الخارجين منه والذين لم يدخلوا فيه

(٢) أقول ينبغي أن يراد في قوله بكل ما علم بحججه بالضرورة لان المسائل المختلف فيها اذا علم عالم بالنظر الدقيق والاجتهاد المبالغ في الرسول باحد طرفيه ليس له أن يكفر بمخالفة من مجتهدى أهل القبلة على مخالفة في ذلك ولعل هذه اللفظة وقعت من هذه النسخة فانه أو ردها فيما بعد والمعتزلة لم يصبوا الايمان اسم الطاعات وحده بل جعلوا اسم التصديق بالله ورسوله وبالكف عن المعاصي فان من صدق بالله ورسوله ومات قبل أن يشتغل بطاعة مات بالاجماع مؤمنا وسيجيء قولهم في اصول الدين

(٣) أقول الايمان يقع على معان وانه تارة يدل على الاسلام بالدليل الذي ذكره وتارة يدل على غيره بدليل قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولم تقولوا ائمتنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم وكذا الاسلام فانه تعالى يقول هذا تارة يقول ان الدين عند الله الاسلام الا هو الايمان تارة يزيد ويتقص كما في قوله تعالى واذا نلت عليهم آياته زادتهم ايمانا واصلوا هم الايمان وتسليموا ايضا ايها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله وانما تقييد المحصر فاذا التوفيق بين القوانين ممكن من غير احتياج الى غجل

الكبيرة عندنا مؤمن مطيع بإيمانه عاص بنفسه وعند المعتزلة لا يسمى مؤمنا ولا كافرا وجهود الخوارج كافر لقوله تعالى ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون وعند الأزارقة مشرك وعند الزيدية كافر لثبته وعند الحسن البصري منافق لقوله عليه الصلاة والسلام آية المنافق ثلاث (١) **﴿مسئلة﴾** الإيمان عندنا لا يزيد ولا ينقص لأنه لما كان اسمها التصديق الرسول في كل ما علم بالضرورة مجيبه وهذا لا يقبل التفاوت فكان معنى الإيمان غير قابل للزيادة والنقصان وعند المعتزلة لما كان اسمها لاداء العبادات كان قابلا لها وعند السلف لما كان اسمها للاقرار والاعتقاد أو العمل فكذلك والبحث لغوي ولكل واحد من الفرق نصوص والتوفيق أن يقال الأعمال من ثمرات التصديق فكل ما دل على أن الإيمان لا يقبل الزيادة والنقصان كان مصروفا إلى أصل الإيمان وما دل على أنه قابل لها فهو مصروف إلى الإيمان الكامل (٢) **﴿مسئلة﴾** أكثر أصحابنا قالوا أنا مؤمن إن شاء الله لا لقيام الشك أما للتبرك أو للصرف إلى العاقبة (٣) **﴿مسئلة﴾** الذكفر عبارة عن انكار ما علم بالضرورة بحجج الرسول به فعلى هذا لا نكفر أحدا من أهل القبلة لأن كونهم منكرين لما جاء به الرسول غير معلوم ضرورة بل نظرنا والله التوفيق والحمد لله رب

وقولهم قاطع الطريق ليس بمؤمن إنما قالوه لقولهم بمنزلة بين المنزلتين وسيأتي ذكره في قوله وما كان الله ليضيع إيمانكم يمكن أن يجعل الإيمان على الصلاة ولا يلزم منه بطلان القول بأنه التصديق إذ كان الاسم مشتركا

(١) أقول هذا الخلاف وقع بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم والخوارج لما قالوا بتركهم الفاسق ورأوا عليا كرم الله وجهه يقتل جمعا من أهل القبلة ويصل عليهم قالوا هذه مناقضة فهو فاسق بسبب واحد من هذين القائلين قطعا وتبرأ منه وفي زمن الحسن البصري وقع هذا البحث بين أهل عصره فتمسك جماعة بأن الإيمان هو التصديق والمكاف لا يخلو من أن يكون مصداقا لله ورسوله أولا يكون والثاني بالاتفاق كافر والاول مؤمن والمصدق الفاسق يدخل تحت الاول فهو مؤمن وذنبه ما يغفر له أو يشفع فيه النبي صلى الله عليه وسلم أو يعذب هذا بامانة طعنا وهو لا هم المرجئة والتفضيلية وذهب وأصل بن عطاء وعمر بن عبيد إلى أن صاحب الكبيرة يجادل في النار لا في الآيات الدالة على تخليده عقوبة أهل الكبار والمؤمن لا يجادل في النار فهو ليس بمؤمن ولا كافر وهذا هو القول بالمنزلة بين المنزلتين واعتزلوا عن حلقة الحسن ولذلك سموها بالمعتزلة وهم الوعيدية أما القائل بأنه مشرك فيقول ذلك لأنه يعمل عمل الله وعمل الفبيد نصار ومشركين بمخالفتهم لقوله تعالى ولا يشرك بمادة ربه أحدا والحسن حكم بنفاقهم للخبر المذكور

(٢) أقول المعتزلة قالوا أن أصول الدين خمسة القول بالتوحيد وبالعدل وبالنبوة والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وبالهدو والهدى ومن لم يقر ببعض هذه لم يكن مسلما ومن أقر بذلك وأتى بكبيرة لم يكن مؤمنا والجهود من سائر الفرق يعتبرون الإيمان بالله وبصغاته وبالنبي عليه الصلاة والسلام وبما ورد مما انفقت الأمة عليه وباليوم الآخر والشيعية يقولون الإيمان بالله وبتوحيده وعدله وبالنبوة وبالامامة وبسبب هذا الاختلاف تختلف أقوالهم على ما يتفرع على ذلك

(٣) أقول المعتزلة ومن تبعهم يقولون البقيد لا يحتمل الشك والزل والفقول القائل أنا مؤمن إن شاء الله لا يصح إلا عند الشك أو خوف الزوال وما يؤيدهم أحدهما لا يجوز أن يقال للتبرك

نفسه كان على أولى به في ذلك ولا معنى للاسم الا من يكون أولى من غيره في قبول حكمه وقضائه الثالث قوله صلى الله عليه وسلم لعلي رضي الله عنه أنت مني بمنزلة هرون من موسى ومن جملة منازل هرون من موسى كونه بحيث لو بقي بعد موسى كان خليفة له فوجب أن يثبت لعلي أنه لو بقي بعد محمد صلى الله عليه وسلم لكان خليفة له وتدين بقوله فوجب أن يكون خليفة له والجواب عن الكل أنه يجب حملها على تعظيم حال علي رضي الله عنه في الدين وعلى علو منصبه ولا تعمل على الامامة تضييقا بيننا وبين الدلائل التي ذكرناها

العالمين والصلاة على سيدنا محمد وآله أجعين (١)

﴿القسم الرابع في الإمامة﴾

﴿فصل﴾ منهم من قال بوجوبها ومنهم من لم يقل أما القائلون بوجوبها منهم من أوجبها عقلا ومنهم من أوجبها سمعا أما الموجبون عقلا فمنهم من أوجبها على الله تعالى ومنهم من أوجبها على الخلق والذين أوجبوها على الله تعالى هم الامامية ثم ذكروا في وجوبها وجوها أحدها أن يكون لطفا في الزجر عن المفجحات العقلية وهو قول الاثنى عشرية والثاني أن يكون معلا بمعرفة الله تعالى وهو قول السبعية والثالث أن يعلمنا اللغات وأن يرشدنا الى الاغذية ويميزها عن السموم وأما الذين أوجبوها على غير الله تعالى فهو قول الجاحظ والكعبي وأبي الحسين البصري وأما الذين أوجبوها معا فقط وهم جمهور المعتزلة وأكثر المعتزلة وأما الذين لم يقولوا بوجوبها فهم الخوارج والاصم لأن نصب الامام يتضمن دفع الضرر عن النفس فيكون واجبا أما الاول فلأننا علم اذا كان الخلق لهم رئيس قاهر يخافون بطشه ويرجون ثوابه كان احترازهم عن المفاسد أتم مما اذا لم يكن لهم هذا الرئيس وأما ان دفع الضرر عن النفس واجب فبالاجماع عند من يقول بالوجوب العقلي وبضرورة العقل عند من يقول به (٢) ﴿مسئلة﴾ للشيء جنس تحت أربعة أنواع الامامية والكيسانية والزيدية والغلاة الامامية فالذين استقر رأيهم على ان الامام بعد

ان قولنا أولى لوجوه  
أحدها أن هذا الطريق  
نصون الامة عن الكفر  
والفسق والثاني ان الاخبار  
الواردة في فضل أبي بكر  
وهو رضي الله عنهما باغت  
مبلغ التواتر وبالوجه الذي  
ذكرناه يبقى الكل حقا  
صحيحا والثالث أنه تعالى  
نص على تعظيم المهاجرين  
والانصار في القرآن  
وبالطريق الذي ذكرناه  
يبقى الكل صحيحا حقا  
﴿المسئلة السابعة﴾

أفضل الناس بعد رسول  
الله صلى الله عليه وسلم أبو  
بكر رضي الله عنه وقالت  
الشيعة وكثير من المعتزلة  
هو علي وهو لاء جوزوا  
لإمامة المفضول مع وجود  
الفاضل وجهتهم أن قيام  
على الجهاد كان أكثر من

(١) أقول هذا مبني على ما مضى من حد الايمان وهو أقرب الى الاحتياط من قول الباقيين فان في تكفير المسلمين خطرا

(٢) أقول الامامية يقولون نصب الامام لطف لانه مقرب من الطاعة ومبعد عن المعصية واللفظ واجب على الله تعالى أما السبعية فلا يقولون بوجوب شيء على الله تعالى ولا بالحسن والقبح العقليين ولا يدعون في الامامية أنهم يقولون بان التعليم واجب ومعرفة الله لا تحصل الا بجموع النظر والتعليم ثم الشخص المتين للإمامة تكون معرفة الله تعالى موقوفة على معرفته وكل ما يأمربه هو فهو واجب وطاعة وكل ما ينهى عنه معصية وقبح أو محرم وهوهم بالسبعية لان متقدمهم قالوا الاثمة سبعة وعند السابيع وهو محمد بن اسمعيل توقف بعضهم عليه وجاوزه بعضهم وقالوا الاثمة يزيدون على سبعة سبعة كأيام الاسبوع والذين قالوا الامام يعلمنا اللغات والاغذية فهم من الغلاة وليس هذان الصنفان من الامامية والدليل الذي جاء به المصنف على وجوب الامامة هو نصه فراه عقلي من باب الحسن والقبح وهو ليس من مذهبه وكبراه التي أحالها الى الاجماع أو وضع عقلا من الصغرى والاولى أن يعتمد على قوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الامر منكم وعلى قوله عليه الصلاة والسلام من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية وعلى أمثال ذلك ومن الظاهر ان أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وعلى آله بعد وفاته أجمعوا على طاعة امام بعده فذهب بعضهم الى أنه نص صلى الله عليه وسلم على علي كرم الله وجهه وبعضهم قالوا اننا نصب اماما ونصيبوا أبا بكر رضي الله عنه وبايعوه جميعا وبايعه على رضي الله عنه أيضا ولولم يكن نصب امام واجبا لخالقهم من الامة أحد في ذلك ثم اجتمعوا على عمر رضي الله عنه بنص أبي بكر رضي الله عنه عليه ثم على عثمان رضي الله عنه بسبب الشورى ثم على علي رضي الله عنه لاجتماع أكثر أهل الحل والعقد عليه وعرف من ذلك ان الامام ينصب اما بنص من الذي قبله واما باختيار أهل الحل والعقد باياه وهذا هو المذهب عند أهل السنة ولم يقدحوا المصنف رحمه الله تعالى في هذا الكتاب

الرسول عليه الصلاة والسلام على بن أبي طالب ثم ولده الحسن ثم أخوه الحسين ثم ابنه علي ثم  
 ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد المتقي  
 ثم ابنه علي النقي ثم ابنه الحسن الزكي ثم ابنه محمد وهو القائم المنتظر رضوان الله عليهم أجمعين  
 وقد كان لهم في هذه المراتب اختلافات فيقول القائلون بالنص الجلي على بن أبي طالب رضي الله  
 عنه اتفقوا على أنه متعين للإمامة وعن فرقة الامامية أنهم قالوا الأمر بعد النبي عليه الصلاة والسلام  
 إلى علي بن أبي طالب يفعل في الإمامة ما أحب أن شاء جعلها لنفسه وإن شاء ولاها غيره وزعم الكاملية  
 وهم أصحاب أبي كامل معاذ بن الحصين التيماني أن الصحابة كفرت بمخالفتهم النص الجلي وأن عليا  
 كفر لترك القتال معهم أما الأكثرون اتفقوا على أنه كان متعينا في الإمامة وإن كان محققا ترك  
 القتال للثنية ثم اختلفوا بعد موته وزعمت السبائية أصحاب ابن سبأ أنه لم يمت وأنه في السموات وإن  
 الرعد سوطه والبرق سوطه وأنه ينزل إلى الأرض بعد حين فيقتل أعداءه فإذا سمع هؤلاء صوت الرعد  
 يقولون عليك السلام يا أمير المؤمنين وأما الباقيون فقطعوا بعوته ثم اختلفوا من هم من قال الإمام  
 بعده محمد بن الحنفية فهو قول الكيسانية على ماسيا في قولهم في فصل مفرد والاكثرون قالوا بعده الحسن  
 ثم اختلفوا بعد موت الحسن فمنهم من ساق الإمامة إلى ولده الحسن وهو الملقب بالرضا من آل محمد  
 ومنه إلى ولده عبد الله ثم إلى ولده محمد وهو النفس الزكية ثم إلى أخيه إبراهيم والاكثرون ساقوها  
 من الحسن إلى الحسين ثم اختلفوا بعد قتله فمنهم من ساقها إلى أخيه محمد بن الحنفية وهو قول أكثر  
 الكيسانية والاكثرون ساقوها إلى ولده علي زين العابدين ثم اختلفوا بعد موته فالزيدية ساقوها  
 إلى ولده زيد بن علي كما سيأتي شرح أحوال الزيدية في فصل مفرد والإمامية ساقوها إلى محمد الباقر  
 واختلفوا بعد موته فمنهم من قال أنه لم يمت ينتظرونه ومنهم من قطع بعوته وهم الأكثرون ثم  
 اختلفوا فمنهم من ساقها إلى غير ولده وهم فريقان أحدهما الذين ساقوها إلى محمد بن عبد الله بن  
 الحسن بن الحسين وهو قول أصحاب المغيرة بن سعيد الجهلي وثانيها الذين ساقوها إلى أبي منصور  
 البلخي على ماسيا في شرح هاتين الفرقتين في فصل الغلاة أما الذين ساقوها إلى ولده جعفر الصادق  
 فقد اختلفوا بعد موته على قولين أحدهما الذين قطعوا بانه لم يمت وإن يموت حتى يظهر أمره وهو  
 القائم المهدي وروا عنه أنه قال لو رأيتم رأيي مدهدا عليكم من الجبل فلا تصدقوا وإنى صاحبكم  
 صاحب السيف ثم اختلفوا فقالت النواوسية بنبوته وقال آخرون أنه لم يمت وإن أوليائه يرونه  
 في بعض الاوقات وأنه يعدم ويمنعهم ولكنه ما عين له وقتا للخروج وثانيها الذين آمنوا أن جعفر  
 مات ولا امام بعده وسيرجع إلى الدنيا فيملا الدنيا عدلا كما ملئت جورا وهم النواوسية وثالثها  
 الذين ساقوا الإمامة إلى ولده والذين ساقوا الإمامة إلى غير ولده ورابعها الشيعة أصحاب عبد الله بن  
 سعيد التيمي وخامسها الجعدية أصحاب أبي جعدة من الكوفة وأما الذين توقفوا في سوق الإمامة  
 من جعفر إلى ولده وغير ولده وهم البغورية أصحاب أبي جعفر فأنهم جوزوا كلا الأمرين ثم  
 اختلف القائلون بالإمامة موسى بن جعفر بعد موته فمنهم من توقف في موته وقال لا أدري مات أولم  
 يمت ويقال لهم المبطونية لأن يونس بن عبد الرحمن وهو من علماء السبعية قال لهم ما أنتم إلا كلاب  
 مبطورة ومنهم من قطع أنه لم يمت وأنه حي ثم اختلفوا فنزعت البشرية أصحاب محمد بن بشران  
 موسى حي لم يمت ولا يموت إلى الوقت المعلوم وأنه أومى بالإمامة إليه وزعمت القرامطة أن موسى أومى  
 به إليه وأما القاطعون بعوته فمنهم من ساقها إلى ولده أحمد بن موسى والاكثرون ساقوها إلى ولده  
 علي الرضا ثم القائلون بالإمامة على اختلفوا بعد موته فمنهم من لم يقل بالإمامة ولده محمد المتقي لصغره

قيام أبي بكر فوجب أن  
 يكون على أفضل منه  
 لقوله تعالى وفضل الله  
 المجاهدين على القاعدین  
 أجر أعظيما وأجاب أهل  
 السنة عنه بأن الجهاد على  
 نفسه من جهاد بالدعوة إلى  
 الدين وجهاد بالسيف  
 وسئل أن أبا بكر رضي الله  
 عنه جاهد في الدين في أول  
 الاسلام بدعوة الناس إلى  
 الدين وبقوله أسلم عثمان  
 وطهمة والزبير وسعد  
 وسعيد وأبو عبيدة بن



وعدم علمه في ذلك الوقت فإنه لمات الرضا كان سن التقى أربعة ومنهم من قال ثمانية فلما  
 الا كثرون قالوا امامة التقى ثم اختلفوا فقال قوم لا يبعد أن يخلق الله تعالى فيه العلوم لكل الدين  
 أصوله وفروعه وان كان صغيرا كما في حق عيسى عليه السلام وقال آخرون انه كان اماما على معنى  
 ان الامر له دون سائر الناس ولا يكن لا يجوز أن يكون اماما في الصلوات ومفتيا في الحوادث وأما  
 المفتي كان بعض أصحابه الى أن صار بالغاً ثم القائلون امامة التقى اختلفوا بعد موته فمنهم من  
 ساقها الى ولده موسى والا كثرون ساقوها الى علي التقى ثم اختلفوا بعد موته فزعم بعضهم أنه  
 هو المنتظر ومنهم من ساقها الى ولده جعفر والا كثرون ساقوها الى ولده الحسن بن علي ثم اختلفوا  
 بعد موت الحسن على اثني عشر قولاً الاول أنه لم يموت لأنه لم مات وليس له ولد ظاهر خـ لا الزمان عن  
 الامام المعصوم وأنه غير جائز والثاني أنه مات لكن سيجيء وهو المعنى بكونه قائماً أي بقوم بعده  
 والثالث أنه مات ولا يجيء عواذ كنه أوحى بالامامة الى أخيه جعفر الرابع بل أوحى بها الى أخيه محمد  
 والخامس أنه لمات من غير عقب علماً أنه ما كان اماماً وان الامام جعفر السادس بل ظهر ان  
 الامام كان محمداً لان جعفراً كان مجاهراً بالفسق والحسن كان فاسقاً في الحقيقة فتعين محمد للامامة  
 السابع ان الحسن خلف ابناً ولدت قبل موته بسنتين اسمه محمد استتر خوفاً من عمه جعفر وغيره من الاعداء  
 وهو المنتظر الثامن ان له ابن ولد بعد موته بثمانية أشهر التاسع لمات الامام ولا ولده فلا يجوز  
 انتقال الامامة منه الى غيره فبقى الزمان خالياً من الامام وارتفعت التكليف العاشر يجوز أن  
 يكون الامام لامن ذلك النسل بل من نسل آخر من النسل العلوية الحادي عشر لم يجرز انتقال الامامة  
 من ذلك النسل الى نسل آخر ولا يجوز خلو الزمان عن الامام علماً أنه بقي من نسله ابن وان كنا  
 لا نعرفه فمن علي ولايته الى أن يظهر الثاني عشر أمر الامامة معلوم الى علي الرضا وبعده مختلف  
 فيتعوق واعلم ان هذا الاختلاف العظيم من أدل الدلائل على عدم النص الجلي المتواتر على هؤلاء  
 الاثني عشر فصل في شرح فرق الكيسانية هم أصحاب كيسان مولى أمير المؤمنين علي رضي الله عنه  
 اعتقدوا فيه الاعتقاد (١) العظيم وأنه أخذ فاعلم التأويل والباطن والآفاق والأنفس عن ابن  
 الحنفية رحمه الله عليه وانتهى الامر بهم الى رفض الشرائع وانكار اقيامة والقول بالحلول والتناسخ  
 وكان المختار بن أبي عبيد الله التقى الكوفي القائم بشار الحسين رضي الله عنه خارجياً وأولاً وزيراً  
 ثانياً وشيخاً ثالثاً وشيخاً رابعاً ويقال ان علياً رضي الله عنه كان يسمى المختار بكيسان فهذه الفرقة  
 يقال لها الكيسانية وهم المنتفون على امامة محمد بن الحنفية ثم اختلفوا فذهب الحياتية أصحاب

الجراح رضي الله عنهم  
 أجمعين وعلى رضي الله عنه  
 انما جاهد بالسيف عند  
 قوة الاسلام فكان الاول  
 أوله وجهه القائلين بفضل  
 أبي بكر رضي الله عنه قوله  
 صلى الله عليه وسلم ما طلعت  
 الشمس ولا غربت على  
 أحد بعد النبيين والمرسلين  
 أفضل من أبي بكر  
 هو المسئلة الثامنة  
 الناس ذكروا أنواعاً من  
 المطاعن في الاثمة الثلاثة  
 والقانون المعبر في هذا

(١) أقول هذه اختلافات رويت عن الشيعة القائلين بامامة علي كرم الله وجهه وأكثرها ما لم  
 يوجد له أثر غير الماكتوب في كتب غير معتمدة عليها والنص الجلي لا يقولون به في غير علي رضي الله عنه  
 فان النص من رسول الله صلى الله عليه وسلم على علي رضي الله عنه كان جلياً في مثل قوله من كنت  
 مولاه فعلي مولاه وعند الزيدية كان خفياً لأنه محتاج الى ضم مقدمات البهيد الجلي على امامته  
 والنصوص من كل امام من الاثني عشر على من بعده عندهم معلوم ولا يعتبر بالجلالة ولا الخفاء فيها  
 ولا كلام على ما في هذا النقل لأنه نقل مجردة له من الكتب وقد رأيت رسالة لبعض الزنجيين  
 من قدماء الشيعة أنه ذكر فيه ان المشهور ان الامة تفرقت سبعاً وسبعين فرقة والشيعة قد  
 افرقوا هذا القدر فضلاً عن غيرهم فقد كرم الزيدية عشر فرق ومن الكيسانية اثني عشر فرقة  
 ومن الامامية أربعة وثلاثين فرقة ومن الغلاة ثمانية فرق ومن الباطنية ثمان أو تسع فرق  
 لكن بعض هذه الفرق خارجون عن الاسلام كالفلاة وبعض الباطنية والله أعلم بحقيقة الحال

حيان بن زيد السراج الى أنه كان اماما بعد علي بن أبي طالب واحتجوا عليه بان عليا دفع اليه الراية يوم الجمل وقال أظعن بها طعن أيك فحمد لاخير في الحرب اذالم توفد وهذا يدل على أن عليا أقامه مقام نفسه فهو موجب للإمامة والا كثرون منهم أثبتوا امامته بعد قتل الحسين رضي الله عنه واحتجوا عليه ابو جهين الاول أن الحسين لما عزم على الكوفة أوصى بالامامة اليه الثاني أن الذي اتى من ولد الحسين وهو زيد بن زين العابدين كان صبيا ولم يكن أهلا للإمامة ففعلن محمد لها ثم ان المختار دعى الناس الى ابن الحنفية وزعم أنه من دعائه ثم تبناه فلما عرف محمد ذلك تبرأ منه ثم ان مصعب بن الزبير لما قتل المختار استوت خراسان والحجاز والعراق واليمن لعبد الله بن الزبير فدعا ابن الحنفية الى طاعته فهرب منه الى عبد الملك بن مروان فذكره عبد الملك كونه بالشام وأمره بالرجوع الى اليمن فخرج الى اليمن فمات في طريقه ثم اختلفت الكيسانية فمنهم من قال انه حي في جبل رضوى وانه بين أسد وغر يحفظانه وعنده عيمان نضاختان بحريان بماء وعدل ويعود بعد الغيبة فيملا الأرض عدلا كما ملئت جورا وظلما وهو المهدى المنتظر وانما عوقب بالحبس لخروجه الى عبد الملك بن مروان وقيل له الى زيد بن معاوية وهذا قول الكيسانية اتباع أبي كرب الضريرو كان السيد الجبري على هذا المذهب وهو يقول

الأقل لأوصى فذلك نفسى \* اطاعت بذلك الجبل المقاما

في أبيات فمنهم من أقرب موته واختلفوا على القولين الاول الذين ساقوا الامامة بعده الى زين العابدين الثاني الذين ساقوها الى أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية وهم الا كثرون من الكيسانية وزعموا أن محمدا أقصى اليه بالاسرار من علم التأويل والباطن واختلفوا بعد موت أبي هاشم الى سبعة أوجه الاول الامام بعده زين العابدين الثاني أن أبا هاشم مات منصرفا الى الشام بارض السراة وأوصى بالامامة الى علي بن عبد الله بن عباس ثم أوصى على الى ابنه محمد وأوصى محمد الى ابنه ابراهيم المقتول بحران ثم ان القائمين بهذه المقالة ظهروا بخراسان ودعوا الناس اليها فقبل أبو مسلم صاحب الدولة ودعا الناس الى ابراهيم ولما عرف مروان بن محمد ان الدعوة اليه أخذته وجبسه فخبرت الشيعة فقال لهم يقطين بن موسى وهو أحد قدماء الدعوة الى ابراهيم الامام في حبس مروان فقلت له الى من تكلمني فقال الى ابن المارثية وأراد أخاه أبا العباس السفاح ويقال ان أبا مسلم حين كان كيسانيا واقبس من عاداتهم وعلمهم على ان تلك العلوم مستودعة في أهل البيت فكان يطلب المستقر فيه فبعث الى الصادق اتى قد دعوت الناس عن موالاته ابني أمية الى موالاته أهل البيت فان رغبته فيها فلامز يد عليه فكتب اليه الصادق ما أنت من رجالى ولا الزمان زمانى فقال الى ابى العباس الثالث ان أبا هاشم أوصى بالامامة الى ابن أخيه الحسن بن علي بن محمد بن الحنفية فلما هلك الحسن أوصى الى ابنه علي بن الحسن فهلك ولم يخلف فرجع عنده الى الوقوف على ابن الحنفية وهم أصحاب عبد الذكر يم بن عمر البرز الرابع لابل أوصى بها الى بنان بن سمعان الفهدى الغالى الخامس لابل أوصى بها الى عبد الله بن عمرو بن حنث الكندي السادس لابل أوصى الى عبد الله بن عون بن جعفر بن أبي طالب فهذه الاختلافات الكثيرة فحمد كات لا طائل لها وبالله التوفيق والمدد (١)

الباب ان الدلائل الظاهرة دلت على امامتهم وعلى وجوب تعظيمهم وأما تلك المطاعن فهي محتملة والمحتمل لا يعارض المعلوم لاسيما وقد تأكد ذلك بان الله تعالى أكثر من انشاء على الصحابة رضي الله عنهم

### المسئلة التاسعة

الذي يدل على امامته على كرم الله وجهه اتفاق أهل الحل والعقد على امامته وأما اعتدائه فقريقان

(١) أقول في هذه الروايات تفاوت كثير يعلم ذلك مما رواه أصحاب التواريخ بخلاف بينهم اماما قالوا الزين العابدين بعد الحسين كان صبييا فليس كذلك لانه كان ابن ثلاث وعشرين سنة وانما لم يحارب يوم الطف لانه كان مريضاً وكان للحسين ابن آخر اسمه علي أيضا وكان عمره سبع سنين قتل ذلك اليوم وموت ابن الحنفية في طريق اليمن أيضا فيه نظر لانه كان عند وافته

فصل في شرح فرق الزيدية \* فالذي يجمعهم ان الامام بعد الرسول عليه الصلاة والسلام على بن  
 ابي طالب رضي الله عنه بالانص الخفي ثم الحسن ثم الحسين ثم كل فاطمي مستحق لشرائط الامامة  
 دعي الخلق الى نفسه شاعرا سيفه على الظلمة واختلافوا فقال بعضهم الرسول عليه الصلاة والسلام  
 نص على علي والحسن والحسين وقال آخرون الرسول نص على علي وهونص على الحسن والحسين  
 علي الحسن وفرقهم ثلاثة الجارودية أصحاب ابي جابر ودين ياد بن منعد العبدى زعم ان الرسول عليه  
 الصلاة والسلام نص على علي بالوصف دون التسمية والناس قد قصروا حيث لم يعرفوا الوصف وانما  
 نصبوا ابا بكر رضي الله عنه باختيارهم ففسقوا به والسليمانية أصحاب سليمان بن جوير وزعموا  
 ان البيعة طريق الامامة وانتموا امامة الشيخين بالبيعة امر اجتهاديا ثم تارة يصوبون  
 ذلك الاجتهاد وتارة يخطؤونه لكنهم يقولون الخطأ فيه لا يبلغ الفسق وطعنوا في عثمان وكفروه  
 وكفروا عائشة وطهارة الزبير ومعاوية لقتالهم عليا والصالحية أصحاب الحسن بن علي بن حنيفة  
 كان يثبت امامة ابي بكر وعمر ويفضل علي بن ابي طالب على سائر الصحابة الا انه توقف في عثمان  
 وقال اذا سمعنا ما ورد في حقهم من الفضائل اعتقدنا امامتهم واذا رأينا احدا منه التي نعمت عليه  
 وجب الحكم بنفسه فخيرنا في امره وفوضناه الى الله تعالى وقول هؤلاء في الاصول قريب عن مذهب  
 المعتزلة (١)

أحدهما عسكري معاوية  
 رضي الله عنه طعنوا فيه  
 بانه ما قام القصاص على  
 قتله عثمان رضي الله عنه  
 وهذا ظلم قاذح في امامته  
 والجواب ان شرائط وجوب  
 القصاص تختلف باختلاف  
 الاجتهادات فلم له لم يؤد  
 اجتهاده الى كونهم  
 موصوفين بالشرائط الموجبة  
 للقصاص الثاني ان  
 الخوارج قالوا انك رضيت  
 بالتحكيم وذلك يدل على  
 كونك شاكيا امامة

بالمدينة وقال أصحابه انه غاب بجبل رضوى وقال السيد الحميري في حقه هذه الايات  
 ألا ان الأئمة من قريش \* لدى التحقيق أربعة سواء  
 علي والثلاثة من بنيه \* هم الاسباط ليس بهم خفاء  
 فسبط سبط ايمان وبر \* وسبط غيبة كربلاء  
 وسبط علا الارضين عدلا \* امام الجيش يقدمه اللواء  
 توارى لا يرى فيهم زمانا \* برضوى عنده غسل وماء

ثم ان السيد الحميري رجع عن تلك المقالة وصار من الشيعة وقال

تجفرت باسم الله والله أكبر \* وأيقنت ان الله يعفو ويعفو

في آيات وقوله ظهر أصحاب الدعوة العباسية بخراسان وقتلها أبو مسلم منهم الى قوله بعث الى الصادق  
 كلها بخلاف ما رووه وهو ان ابا مسلم كان على دعوة العباسية وكان كابنهم وامنهم واصله كان من اصفهان  
 ولما ظهرت دعوتهم عرو والتمسوا أميراً بعنه بنو العباس الى خراسان وجعلوه كبير أهل الدعوة وخرج  
 وحري ماجرى وبعث ابو سلمة قاضيا الى العراق وهو كان يميل الى التشيع فبعث الى الصادق وقال له الصادق  
 ما أنت من رجالي ولا الزمان زمانى وقتله أبو مسلم لذلك وبالجملة انقطعت الكيسانية ولم يبق منهم أحد  
 (١) أقول شرائط الامامة عند الزيدية خمسة أحدها أن يكون من أحد السبطين أعني من بنى  
 الحسن أو من بنى الحسين وثانيها أن يكون شجاعا لا يهرب من الحرب وثالثها أن يكون عالما  
 ليعين الناس في الشرع ورابعها أن يكون ورعاً لا يتلف بيت مال المسلمين وخامسها أن  
 يخرج على الظلمة شاعرا سيفه ويدعو الى الحق وكان الامام عليا بالنص الخفي ثم الحسن ثم  
 الحسين لقوله عليه الصلاة والسلام الحسن والحسين امانا فاما أوقعه اذان خراجا ولم يخرجوا ولم  
 يكن زين العابدين اماما لانه ما خرج وكان ابنه زيد اماما وهو من ينسبون اليه وهم الامامية بعده  
 الروافض لانهم رفضوا زيدا حتى قتلوه في الاصول معتزليون وفي الفروع حنفيون الا في مسائل  
 معدودة

فصل في الإشارة الى عمدة مذهب الامامية ﴿ مدار مقالهم في الاستدلال على قاعدة والجواب عن كلمات خصومهم على قاعدة أخرى أما الاول ان الامام لطف لاننا لم بالضرورة بعد استقراء العرف ان الخلق اذا كان لهم رئيس قاهر عندهم من القبايح فان امتناعهم عنها كثر من العكس والالطف يجري مجرى التمكين وازالة المفسدة ولما كانوا واجبين على المكلف الحكيم كانت الامامة ايضا واجبة وبنا على هذه عصمة الانبياء قالوا امكان صدور القبيح عن الخلق مخرج لهم الى الامام فلو تحقق هذا في حق الامام لافتقر هو الى امام آخر ولزم التسلسل وبنوا كون الاجماع حجة على هذا لانه لما ثبت امتناع خلو الزمان عن المعصوم لا يقول الا بالحق كان الاجماع كاشفا عن قول المعصوم هو حق فكان الاجماع حجة فظهر بهذا ان العلم بكون الاجماع دليلا لا يتوقف على العلم بصدق الرسول وبنوا امامة علي بن أبي طالب على وجوب عصمة الامام وجوب حقيقة الاسلام بيانه ان العقل لما دل على ان الامام واجب العصمة وكل من قال بذلك قال انه على بن أبي طالب وذلك معلوم بالضرورة وبعد الاستقراء من دين محمد عليه الصلاة والسلام فلو قلنا ان الامام غير علي كان ذلك خرق الاجماع وبهذا اثبتوا امامة سائر أئمتهم وأثبتوا وجود امامة محمد بن الحسن العسكري وغيبته وامامته قالوا ان وجوده هذا الشخص وبقاؤه في هذه المدة الطويلة ممكن والله قادر على الممكن وثبت امتناع خلو الزمان عن الامام المعصوم وكل من قال بذلك قال انه هذا فلو كان غيره لقد حذر ذلك في الاجماع لا يقال أليس قد تقدم بيان الاختلاف العظيم بين الشيعة في بعض الأئمة فكيف ادعيتهم اجماع الكل على هذا الترتيب ولان الاسماعيلية فرقة عظيمة في زماننا وهم ينازعون في هذا الترتيب لاننا نجيب عن الاول بان القائلين بغيره هذا الترتيب انقضوا فلو كان قولهم حقا كان أهل هذا الزمان مع اجماعهم على ترك ذلك القول مجمعين على الخطا وانه غير جائز وأما مع خلاف الاسماعيلية فغير قادح لما بينا ان الامام يجب أن يكون معصوما وهم فساق بل كفره لقد حرمهم في الشرع وقولهم بقدم العالم فهذا غاية تقرير مذهبهم ثم ان على هذا المذهب اعتراضا وهو ان عليا وأولاده لو كانوا أئمة فلم يشتهروا بالامامة وحاربوا الظلمة لاجلها فعند هذا قررت الشيعة قاعدة أخرى وهو القول بجواز القيمة قياسا على جواز اختفاء النبي عليه الصلاة والسلام في الغار فظهر ان اعتمادهم في مذهبهم أمان في الاستدلال فعلى وجوب الامامة عقلا وأمان في دفع الاعتراضات فعلى القول بالقيمة فان صح كلامهم في هاتين المقدمتين فلدست لهم والافلا وأمانتهم بهم بالنصوص من القرآن والاخبار فذلك مما يشاركهم الزيدية فيه وأما رواية النص الجلي فالاذ كياه منهم معترفون بانه لا يجوز ادعاء التواتر فيها حتى ان الشريف المرتضى وهو أجل الامامية قد راوا كثرة علماء وأعوصهم فكروا ونظروا روى في كتاب الشافي عن أبي جعفر بن قبة ان السامع من هذا النص كافوا قليلين والاعتراض لانسلم وجوب الامامة ولانسلم كونه الطفا وقوله الخلق اذا كان لهم رئيس معصوم كان اللطف أنهم فيلزمكم وجوب ذلك فلما لم يجب ذلك بالاتفاق علمنا أن ذلك امالان نصب الأمراء والقضاة المعصومين في كل محل وان حصلت النفقة المذكورة لأن هناك مفسدة خفية استأثر الله تعالى علمها أولان ذلك وان كان لطفامحضا خالبا عن شوائب المفساد ولكن اللطف غير واجب وعلى التقديرين فالقول في الامام الاعظم مثله وهذه النكتة دمهنا كافية والاستقصاء مذكور في كتبنا المطولة سلما وجوب الامامة فلانسلم ان الاجماع حجة قوله الاجماع يكشف عن قول المعصوم قلنا نفي بالاجماع الذي لانعرف له مخالفا والذي نعرف أنه لا مخالف له والاول ممنوع لان عدم علمنا بالمخالف لا يدل على عدمه والثاني سلم لكن لانسلم أنه يمكننا العلم بالاجماع على هذا الوجه فن الذي يمكنه القطع أنه ليس في أنفسى

نفسك ثم انك مع الشك  
أقدمت على تحمل الامامة  
وهذا فسق والجواب أنه  
انما رضى بالهكميم لانه  
رأى من قومه الفشل  
والضعف والاصرار على  
أنه لا بد من الهكميم  
هو المسئلة العاشرة ﴿  
أطبق أهل الدين على أنه  
يجب تعظيم طهمة والزبير  
وعاشه رضى الله عنهم وأنه  
يجب امساك الاسان عن  
الظعن فيهم لان عومات  
القرآن والاخبار دالة على

الشرق والغرب أحد يخالف هذه المسئلة لا يقال أنه يمكننا أن نعلم أنه لا يخالف لان العبرة بالعلماء  
 لا بالعوام والعلماء من أهل كل عصر معروفون مشهورون فيمكننا أن نتعرف أقوالهم ولان ما ذكره  
 يغضى الى سد باب الاجماع وأنتم لا تقولون به لاننا نجيب عن الاول باننا لنسلم ان العلماء من أهل العصر  
 معروفون في العالم لان أهل المغرب لا خبر عندهم من علماء المشرق وبالعكس ولان الامام المعصوم  
 أجل الأئمة وأفضلهم مع أنه غير معروف في العالم فان العلماء الذين نعرفهم في العالم نعلم في كل واحد  
 منهم أنه ما عاش ثلثه أو ثلثه سنة أو أكثر وأنه ليس ولد الحسن العسكري بل نعلم أباه وجده وحينئذ فقله  
 لو صح ما دعوتهم لكان ذلك من أقوى الدلائل على نفي امامتكم لاننا نقول لو كان لكان مشهورا  
 فيما بين الناس واذا ليس مشهور فهو غير موجود لا يقال لوجاز خفاء ذلك لجاز أيضا خفاء قوله ومذهبه  
 اذ ليس تجوز أحدهما بآخر من تجوز الآخر وعن الثاني انا انما نعرف بامكان الاجماع حيث  
 يكون العلماء قليلين تجوزهم بلدة أو مالان فلاندرى ولعل في أهل العالم من يزعم أن أبا بكر واجب  
 المعصية أو يدعي ذلك في انسان آخر فاذا ظهر هذا الاحتمال انقطع القطع سلمنا أن الاجماع يكشف  
 عن قول المعصوم لكن قول المعصوم متى كان حجة مطلقة أم عند عدم التقية الاول ممنوع بيننا  
 وبينكم بالاتفاق والثاني مسلم لكنه لا يدل على أن القرآن المجمع عليه حجة لا يقال ان الامام واقف  
 على ذلك تقية وخوفا وعلى هذا التقدير يسقط التمسك بالاجماع سلمنا حجة دليلكم لكنه معارض  
 بانه لو كان اماما لا ظهر الطالب كما أظهره على رضى الله عنه مع معاوية وكما أظهر الحسين مع يزيد  
 حتى آل الامر الى قلة المبالاة بالقتل ولان عبد الرحمن بن عوف لما بيع يوم الشورى عليا على كتاب الله  
 وسنة رسوله وسيرة الشيخين فترك الامر كذلك مع أنه كان يمكنه ذلك اللفظ وانه كان ينوي به غير  
 ظاهره فان في المعارض لندوحة عن الكذب فن لم يرض بهذا الله در كيف يقال انه رضى بالكفر  
 للتقية وتعام الكلام مذكور في النهاية ونختتم هذا الكلام بما يحكي عن سليمان بن جرير الزيدى  
 انه قال ان أئمة رافضة وضعوا مقاتلين شيعتهم لا يظفر معهم أحد عليهم الاول القول بالبداء فاذا قالوا  
 انه سيكون لهم قوة وشوكة ثم لا يكون الامر على ما أخبروه قالوا ابدأ الله تعالى فيه قال زاده ابن اعين  
 من قدماء الشيعة وهو يخبر عن الامات ظهور الامام رضى الله عنه هذه الايات

فتلك امارات نجى بوقتها \* ومالك عما قدر الله مذهب

ولولا البداء سمعته غير فائت \* ونعت البداءت لمن يتقلب

ولولا البداء ما كان ثم تصرف \* وكان كنارده رها تهاهب

وكان كضوء مشرق بطبيعة \* ولله عن ذكر الطبايع مرغب

والثاني التقية فكما أرادوا شيئا يتكلمون به فاذا قيل لهم هذا خطأ وظهير بطلانه قالوا انما قلناه تقية (١)

(١) أقول انهم لا يقولون بالبداء ونما القول بالبداء كما كان الا في رواية روه عن جعفر الصادق  
 انه جعل اسمعيل القائم مقامه فظهر من اسمعيل ما لم يرضه منه فجعل القائم مومى فسئل عن ذلك  
 فقال بده الله في امر اسمعيل وهذا راية وعدهم ان الخبر لواحد لا يوجب علما ولا عملا وما التقية فانهم  
 لا يجوزونها الا لمن يخاف على نفسه أو على أصحابه فيظهر ما لا يرجع بفساد في أمر عظيم ديني اما اذا  
 كان بغير هذا الشرط فلا يجوزونها والمسنف اقتصر في باب الامامة على ايراد أقوال بعض الشيعة ولم يورد  
 أقوال الغلاة والباطنية ولم يورد أقوال المعتزلة ولا أقوال أهل السنة والجماعة ولما التزمنا التحيم كلامه  
 في هذا الكتاب فلقطع الكلام حامدين لله تعالى ومصلين على نبيه وآله عليهم السلام ومستغفرين  
 عما جرى على قلوبنا مما لا يرضى الله سبحانه به

وجوب تعظيم الصحابة  
 رضى الله عنهم والاحبار  
 الخاصة واردة في تعظيم  
 طلبة والزبير وعائشة  
 رضى الله عنهم والواقعة  
 التي وقعت محتملة لوجوه  
 كثيرة والمحتمل لا يعارض  
 الظاهر ونقل عن عمر بن  
 عبد العزيز رضى الله عنه  
 أنه قال تلك دماء طهرا الله  
 منها أيدينا فلا نلوث بها  
 أسنتنا وإيكن ههنا آخر  
 علم الكلام وبالله التوفيق



يقول مصححه العبد المسكين محمد بدر الدين أبو فراس النعساني الحلي غفر الله له ولوالديه والمسلمين

﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾

اللهم انا نحمدك والحمد من آلائك ونشكرك والشكر من نعمائك ونشفي عليك كما يليق بجلالك  
ونعجده كما يناسب كمال كمالك ونصلي ونسلم على خيرة أنبيائك وصفوة أصفيائك واسطة عقد  
المرسلين ورسولك رحمة للعالمين سيدنا محمد النبي الامي العربي القرشي أفنزل من دعا الى توحيدك  
وحث على تقديسك وتعجيلك وعلى آله الاطهار وصحابته الاخيار ما كرام الموان وتعاقب النيران  
﴿وبعد﴾ فقد تم بعون الله وتوفيقه طبع كتاب محصل أفكار المتهتمين والمتأخرين من العلماء  
والحكماء والمتمسكين للامام الهمام مرجع الانام اسان المتكلمين بحجة المناظرين فخر الدين  
محمد بن عمر الرازي وبذيله نقده المسمى بالتلخيص لخاتمة المحققين نصير الدين الطوسي مطرزة

حواشيها بكتاب معالم أصول الدين للامام الاول وشهرة هذين الامامين بين المسلمين

تغني عن التمهض لبيان مزاياها وليعلم الواقف على هذا السفر الجليل

اننا قد بذلنا غاية الجهد في تصحيحه وتطبيعه على ما كتب القوم

والله ولي التوفيق وكان تمام طبعه الزاهي المنير

في المطبعة الحسينية المصرية في اليوم

الاول من الشهر الاول من شهور

سنة ١٣٢٣ من هجرة

أفضل المرسلين

والحمد لله رب

العالمين



## ﴿اعلان﴾

﴿عن مطبوعات محلنا الكائن بمصر في شارع الخلوji وفي الاستانة العلية في سوق  
حكا كار وفي بومبي الهند قصاب محله غرة ٣٨ وفي حلب بسوق الطيبية﴾

تفسير الخازن بهامشه تفسير شيخ الاكبر (طبع الاستانة) في أربعة أجزاء  
الملل والنحل لابن خزم بهامشه الملل والنحل للشهرستاني خمسة أجزاء  
شرح الشمائل الماعلى القارى بهامشه شرح الشمائل للناوى جزآن  
اللائلى المصنوعة فى الاحاديث الموضوعه للجلال السيوطى جزآن  
الصناعاتين (الكتابة والشعر) لابي هلال العسكري (طبع الاستانة) مشكول ومشروحة  
ألفاظه اللغويه  
شرح شواهد غنى اللبيب للجلال السيوطى مع تراجم المستشهد بشعرهم  
الشعر والشعرا لابن قتيبة الدينورى  
جواب أهل الايمان لابن تيمية  
الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان للمذكور  
﴿كتب من تأليف الامام الغزالى﴾

محل النظر فى المنطق  
فصل التفرقة بين الاسلام والزندقة  
قسطاس المستقيم فى الرد على الباطنية  
الحكمة فى مخلوقات الله عز وجل  
الاقتصاد فى الاعتقاد  
فاتحة العلوم  
المقصد الاسنى شرح أسماء الله الحسنى  
منهاج العابدين

مابعد الطبيعة لابن رشد  
الفارق بين المخلوق والمخلاتى بهامشه الاجوبة الفاخرة للامام القرا فى المسالكى وهداية الحيارى من  
اليهود والنصارى لابن قيم الجوزية مجلد كبير  
متن الشغاللقاضى عياض (طبع الاستانة)  
شرح التفسير للسعد  
الاشارة والايجاز الى ماورد فى القرآن من أنواع المجاز للعز بن عبد السلام طبع المطبعة العامرة  
ذريعة الامتحان  
كشف الظنون عن أسماء الكتب والفنون جزآن  
شجرة الـكون لابن عربى  
مفتاح العلوم للسكاكى  
مجموعة أسماء أهل بدر وأحد للبرزنجى مع شرح لطيف عليها  
شرح العيني على البخارى أحد عشر جزءاً  
رسالة الموعظة الحسنه للزبيدى  
أدعية زيارة المدينة المنورة  
الجواهر الثمين فى أربعين حديثاً من أحاديث سيد المرسلين

المبادئ المنطقية      للفنيوى  
مولد البرزنجى وأسماء أهل بدر      مشكول  
ربعة ثلاثين جزء خط حافظ عثمان      طبع المطبعة العثمانية  
التنوير شرح برهان السكندرية  
مختار الصحاح      قطع صغير بوضع بالجيب      طبع الاستانة  
مجموعة عدة متون      طبع الاستانة  
شرح مسلم الثبوت فى الأصول      طبع الهند  
شرح سلم بحر العلوم فى المنطق      طبع الهند  
تفسير ابن جرير الطبرى فى ثلاثين جزء  
اعلام الموقعين عن رب العالمين لابن قيم الجوزية مجلدان كبار      طبع الهند

صفحة	محتوى	صفحة	محتوى
٣٣	مسئلة الدليل والمدلول اما أن يكون أحدهما أخص من الثانى أولا	خطبة الكتاب	
	الركن الثانى فى تقسيم المعلومات وفيه ثلاث مسائل	٢	الركن الاول فى المقدمات وهى ثلاثة المقدمة الاولى فى العلوم الاولى
	المسئلة الاولى فى أحكام الموجودات	٣	القول فى التصرفات
٣٤	المسئلة الثانية فى المعدوم	٥	تفريع القائلون بالتصور الخ
٣٧	تفصيل قول الفلاسفة والمعتزلة فى المعدومات	٦	القول فى التصديقات
٣٨	المسئلة الثالثة فى انه لا واسطة بين الموجود والمعدوم	٦	مطلب انترق العالم فرقا رب الفرقة الاولى المعترفون بالحسيات والبديهيات
٤١	التفريع على القول بالحال	٦	الفرقة الثانية القادحون بالحسيات فقط وأدلتهم
٤٢	تقسيم الموجودات	١٣	الفرقة الثالثة الذين يعترفون بالحسيات دون البديهيات وأدلتهم
٤٣	خواص الواجب لذاته عشرة	٢٢	الفرقة الرابعة السوفسطائية
	مسئلة الشئ الواحد لا يكون واجبا لذاته واغيره	٢٣	المقدمة الثانية فى أحكام النظر
	الواجب لذاته لا يتركب عنه غيره	٢٣	مسئلة النظر ترتيب تصديقات
٤٤	الواجب لذاته لا يكون وجوده زائدا عليه	٢٤	الفكر المفيد للعلم بوجود
٤٤	الوجوب بالذات لا يكون مشتركا	٢٥	لا حاجة فى معرفة الله الى المعلم
٤٥	وقوع لفظ الواجب على الواجب بالذات	٢٥	الناظر يجب أن لا يكون عالما بالمطلوب
	والواجب بالغير بالاشتراك اللفظى	٢٦	المشهور فى بيان وجوب النظر ان معرفة الله واجبة
٤٥	الواجب لذاته واجب من جميع جهاته		
٤٦	الواجب لذاته لا يجمع عليه العدم	٢٨	وجوب النظر سعى
	الواجب لذاته يجوز عرض صفات		اختلافوا فى أول الواجبات
	تستلزمها ذاته		حصول العلم عقيب النظر الصحيح بالمعادة
	خواص الممكن لذاته	٢٩	النظر الفاسد لا يولد الجهل
	فى تعريف الممكن	٣٠	قد عرفت ان الفكر هو ترتيب تصديقات
	الممكن لا يوجد ولا يعدم الاسباب منفصل		ذ كرابن سينان حضور المقدمتين لا يكفى لحصول النتيجة
	الممكن لذاته متساوى الطرفين	٥٢	اختلافوا فى ان العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول هل هو عين العلم بالمدلول أم لا
٥٣	رجحان الممكن لذاته مسبوق بوجوب وملحق بوجوب	٣١	فى تعريف الدليل والامارة وبيان أقسامهما
٥٤	هذه الحاجة الامكان لا الحدوث		الدليل اللفظى لا يفيد اليقين الا بأمور عشرة
	الممكن حال بقاءه لا يستغنى عن المؤثر		التقليدات مستندة الى صدق الرسول
	تقسيم الموجودات على رأى المتكلمين		
٥٥	خواص القديم والمحدث		



صحيحة	صحيحة
٥٥	مسئلة القديم يستحيل اسناده الى الفاعل خلافا للفلاسفة
٥٦	أهل السنة أثبتوا القداماء
٥٧	في ان القدم والحدوث ليسا صفتين
٧٢	زعمت الفلاسفة ان كل محدث مسبوق بمادة ومدة
٧٣	العدم لا يصح على القديم
٧٤	تقسيم الممكنات على رأى الحكماء
٧٤	تقسيم المحدثات على رأى المتكلمين
٧٥	مسئلة البرودة ليست عدم الحرارة
٧٦	في ان الرطوبة عدمية أو وجودية
٧٧	الثقل أمر زائد على الحركة
٧٧	اللين عدم مما نعمة الغامز
٧٧	في بيان ماهية الملامسة
٧٨	في أن هذه المحسوسات لا تبقى بعدم فارقة محالها
٧٨	اختلفوا في حصول الجوهر بالحيز
٧٩	في تعريف الحركة
٧٩	في الاجتماع والافتراق مغايران لا يكون
٨٠	المخصص للجوهر بالحيز
٨١	في المحوى حال استقراره في الحاوى
٨١	الاكوان بأسرها متضادة
٨٣	مطلب في بيان ماهية الحياة
٨٤	مسئلة القائلون بالحياة منهم من جعل الموت صفة وجودية
٨٤	البنية ليست شرطاً لوجود الحياة
٩٢	اختلفوا في حد العالم
٩٣	قيل العلم ساجي وهو باطل
٩٣	العلم الواحد هل يكون علماء علومين
٩٤	المعلوم اجمالاً معلوم من وجه مجهول من وجه
٧١	العلوم المتعلقة بالمعلومات المتغيرة مختلفة العلوم كلها ضرورية
٧١	مسئلة الضد ان يمتنع اجتماعهما بنفسهما أو لامر آخر
٧٢	منهم من قال المعلوم غير معلوم
٧٣	في بيان العقل الذى هو مناط التكليف
٧٤	القدرة مع الفعل خلافاً للمعتزلة
٧٤	القدرة لا تصلح للضدين
٧٥	الجهز ليس صفة وجودية
٧٥	ارادة الشئ ليست كراهة ضده
٧٦	في تعريف العزم
٧٧	المنافاة بين ارادتي الشدين ذاتية أو لا
٧٧	الارادات تنتهى الى ارادة ضرورية
٧٧	في بيان ماهية الابصار
٧٧	الادراك عند اجتماع الشرائط غير واجب
٧٧	في بيان ماهية السماع
٧٨	في ادراك الشم
٧٨	المتكلمون والفلاسفة على امتناع انتقال الاعراض
٧٩	العرض لا يقوم بالعرض
٧٩	في ان الاعراض لا تبقى
٨٠	العرض الواحد لا يحل في محلين
٨١	الكلام في الاجسام المركبة والبسيطة
٨١	مطلب في الجزء الذى لا يقبض
٨٣	مسئلة زعم ابن سينا ان الجسم مركب من الهيمولى والصورة
٨٤	زعم ضرار والنجار ان الجسم مركب من لون وطعم الى آخره
٨٤	اختلف أهل العالم في حدوث الاجسام
٩٢	الاجسام بأسرها متماثلة
٩٣	الاجسام باقية خلافاً للنظام
٩٤	التداخل محال
٩٤	الاجسام يجوز خلوها عن الالوان والطعم والروائح
٩٤	الاجسام مرئية

مصحفه	مصحفه
١١٤ تنبيه الظواهر المقتضية للجسمية	٩٥ مشكلة الخلاء جائز
١١٤ مشكلة لا يجوز قيام الحوادث بذاته تعالى	٩٦ الاجسام متناهية
١١٥ في استهالة الالم واللذة عليه تعالى	٩٧ العالم لا يجب أن يكون أبديا
١١٥ انه تعالى ليس موصوفا بالالوان والطعوم	٩٨ تقسيم الاجسام
والروائح	٩٩ الكلام على الاجسام الفلكية
١١٦ القول في الصفات الشبوتية	١٠٠ على العناصر
١١٦ اتفقوا على انه تعالى قادر	١٠١ على الجواهر الروحانية
١١٨ اتفق الفقهاء على انه تعالى عالم	١٠٢ القول في الملائكة والجن والشياطين
١٢١ اتفقوا على انه حي	خاتمة في أحكام الموجودات
١٢١ اتفق المسلمون على انه تعالى مرید	مسئلة الموجودات متباينان بنفسهما
١٢٣ اتفق المسلمون على انه سميع بصير	١٠٣ الغيران اما ان يكونا مثلين أو مختلفين
١٢٤ اتفق المسلمون على انه تعالى متكلم	١٠٣ يستحيل الجمع بين المثلين
١٢٦ ذهب الاشعرى الى أن البقاء صفة زائدة	١٠٤ الغيران متغايران بمعنى
١٢٦ أكثر المسلمين على انه تعالى عالم بكل	النظر الثاني في العلة والمعلول
المعلومات	مسئلة كون الشيء مؤثرا متصورا بالبداهة
انه تعالى قادر على كل المقدورات	العدم لا يعمل ولا يعمل به
١٢٩ أهل السنة على انه تعالى عالم بعلم قادر	المعلول الواحد لا يجتمع عليه علتان
بقدره	١٠٥ المعلولان المتماثلان يعملان بعلةتين
١٣٢ الباري تعالى ليس مریدا لذاته	مختلفتين
١٣٣ الباري تعالى ليس مریدا بأرادة حادثة	العللة الواحدة يصدر عنها أكثر من معلول
١٣٣ كلام الله تعالى قديم	العللة العقلية يجوز توقف تأثيرها على شرط
١٣٤ صفة الكلام واحدة	منفصل
خبر الله صدق	١٠٦ العلة العقلية يجوز أن تكون مركبة
الكلام القديم غير مسموع الآن	الركن الثالث في الالهيات والنظر في الذات
١٣٥ بعض الحنفية على أن التكوين صفة	والصفات والافعال والاسماء
أزلية	القسم الاول في الذات
١٣٥ الظاهريون زعموا انه لا صفة لله تعالى	١٠٨ مسئلة في الاستدلال على أن مدبر العالم واجب
وراء السبعة	الوجود
١٣٦ في ان حقيقة ذاته لا تعرف	١١٥ صانع العالم موجود
١٣٦ الباري تعالى يصح أن يكون مرثيا	١١١ القسم الثاني في الصفات
١٤٠ الاله تعالى واحد	ماهية الله تعالى مخالفة لتأثير الماهيات
القسم الثالث في الافعال	ماهية الله تعالى غير مركبة
الاشعرى على انه لا تأثير لقدره العبد في	١١٢ الباري لا يتحد بغيره
مقدوره	انه تعالى لا يحل في شيء
	١١٣ انه تعالى ليس في شيء من الجهات

صفحة	محتوى	صفحة
١٤٤	مسئلة انه تعالى مر يد لجميع الكائنات	١٦٦
١٤٥	في التولد	١٦٧
١٤٥	قالت الفلاسفة الواحد لا يصدر عنه الا	١٦٧
	الواحد	١٦٨
١٤٦	الموجود اماخير محض او اخير غالب فيه	١٦٩
١٤٧	في الحسن والقبح	١٦٩
١٤٧	لا يجب على الله شيء	١٧٠
١٤٨	أفعال الله غير معللة بالاغراض	١٧١
١٤٩	حسن التكليف للتعريض للثواب	١٧٢
١٥٠	القسم الرابع في الاسماء	١٧٢
١٥١	الركن الرابع في السميات وهو على أقسام	١٧٣
	الاول في النبوات	١٧٤
	في تعريف المهجر	
	محمد رسول الله	
١٥٧	في عصمة الانبياء عليهم السلام	١٧٥
١٦١	الكرامات أَمْ خارق للعادة	
١٦١	الانبياء أفضل من الملائكة	١٧٦
١٦٣	القسم الثاني في المعاد	
	في بيان أقوال الناس في المعاد	
	في بيان ماهية ما يشيرون به كل انسان بقوله	١٧٨
	أنا	١٨٠
١٦٥	في النفوس البشرية	١٨١
١٦٥	في ان النفوس حادثة	١٨٣
	مسئلة القائلون بحدوث اتفقوا على فساد التناسخ	
	في ان الارواح لا تنفخ	
	النفوس الناطقة مدركة للجزئيات	
	في سعادة النفوس بعد الموت	
	في شقاوة النفوس الجاهلة	
	اعادة المعدوم جائزة	
	أجمع المسلمون على ان المعاد يجمع الاجزاء	
	لم يثبت ان الله يعدم الاجزاء ثم يعيدها	
	في بقية السميات	
	وعيد الكبار ثم منقطع	
	وعيد الكافر المعاند دائم	
	القسم الثالث في الاسماء والاحكام	
	في بيان الايمان	
	تنبيه ان صاحب الكبيرة مؤمن	
	مسئلة الايمان لا يز يد ولا ينقص	
	يجوز أن يقول أنا مؤمن ان شاء الله	
	في بيان ماهية الكفر	
	القسم الرابع في الامامة	
	في ان الامامة واجبة أولا	
	الشيعة جنس تحت أربعة أنواع	
	فصل في شرح فرق الكيسانية	
	في شرح فرق الزيدية	
	في الاشارة الى عمدة مذهب الامامية	
	خاتمة الكتاب	

﴿فهرس كتاب معالم أصول الدين الموضوع بهامش الكتاب مقتصرافيه على ذكر الابواب﴾

خطبة الكتاب

٣	الباب الاول في المباحث المتعلقة بالعلم والنظر وفيه عشرة مسائل
٩	الباب الثاني في أحكام المعلومات وفيه عشرة مسائل
٢١	الباب الثالث في اثبات العلم بالصانع وفيه احدى عشرة مسألة
٣٨	الباب الرابع في صفة القدرة والعلم وغيرهما وفيه عشرون مسألة
٥٩	الباب الخامس في بقية الكلام في الصفات وفيه أربعة مسائل
٧٢	الباب السادس في الجبر والقدر وما يتعلق بهما من المباحث وفيه عشرة مسائل
٩٠	الباب السابع في النبوات وفيه عشرة مسائل
١١٣	الباب الثامن في النفوس الناطقة وفيه عشرة مسائل
١٢٨	الباب التاسع في أحوال القيامة وفيه عشرون مسألة
١٥٣	الباب العاشر في الامامة وفيه عشرة مسائل

﴿تمت﴾





